



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE DERECHO

ANÁLISIS SOBRE LA JUSTICIA

desde tres perspectivas: jurídica, cristiana y marxista

Claudia Pérez García

5º curso, Doble Grado en Derecho y Relaciones Internacionales (E-5)

Área de conocimiento: Filosofía del Derecho

Tutor: Miguel Grande Yáñez

Madrid
abril 2020

Resumen

El objetivo del presente trabajo es lograr la comprensión del concepto de Justicia de la manera más completa posible. Con esta intención, se han delimitado tres áreas de estudio: la jurídica, la cristiana y la marxista. Estudiando estas diferentes concepciones, se ha realizado un pormenorizado análisis del alcance de la Justicia, mediante la identificación de los principales rasgos que la definen dentro de cada perspectiva. Determinar cuales son las características principales de la idea de Justicia en las distintas áreas nos permite señalar cuales son las similitudes y diferencias que pueden establecerse entre ellas. Esta comparación tiene la intención última de señalar que para lograr una comprensión amplia de la Justicia, hemos de desligarnos de concepciones parciales y adoptar una visión más global, con vocación de universalidad.

Palabras clave

Justicia, moral, cristianismo, Amor de Dios, marxismo, colectividad, universalidad.

Abstract

The primary objective of this paper is to achieve an adequate understanding of the notion of Justice. In that spirit, three areas of study have been selected: a legal, a Christian and a Marxist approach. The study of these different conceptions has been conducted through a profuse analysis of the main attributes that define Justice in each perspective. Determining the core features of the idea of Justice in these distinct areas allow us to point out what are the similarities and differences between them. The ultimate intention is to draw attention to the fact that, in order to accomplish a broader understanding of Justice, we must withdraw from any partial conception, focusing instead in adopting a more global, universal vision.

Key words

Justice, morals, Christian, twofold love of God, Marxism, community, universality.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5 - 6
I. LA JUSTICIA JURÍDICA.....	7 - 18
1. EL DERECHO.....	7 - 8
2. DERECHO Y MORAL.....	8 - 17
2.1. Introducción del concepto de Justicia jurídica.....	8 - 11
2.2. Búsqueda de un concepto absoluto de Justicia.....	11 - 16
3. DE LA IDEA DE JUSTICIA A LA PRÁCTICA JUDICIAL.....	17 - 18
II. LA JUSTICIA EN EL CRISTIANISMO.....	19 - 30
1. CONSTRUCCIÓN DE LA “JUSTICIA CRISTIANA”.....	19 - 23
1.1. Raíces conceptuales. Influencia de los autores clásicos.....	19 - 21
1.2. Justicia y Dios.....	22 - 23
1.2.1. Relaciones entre la Justicia y la Fe. Falsa dualidad.....	22 - 23
2. EL AMOR DE DIOS.....	24 - 28
2.1. Amor del hombre y amor de Dios: una nueva clase de amor.....	24 - 24
2.2. Evolución histórica del amor de Dios.....	25 - 27
2.3. Caridad y Justicia.....	27 - 28
3. JUSTICIA COMO VIRTUD TRANSFORMADORA.....	29 - 30
DE LA REALIDAD	

III. LA JUSTICIA EN EL MARXISMO.....	31 - 42
1. MARX Y LA MORAL.....	31 - 36
1.1. ¿Es posible delimitar un concepto de “moral marxista”?.....	31 - 33
1.2. Marx y la naturaleza del ser humano. Humanismo marxista.....	33- 36
1.2.1. Relación antagónica con la religión.....	34 - 36
2. MARX Y EL DERECHO.....	36 - 38
3. MARX Y LA JUSTICIA.....	39 - 42
IV. CONCLUSIONES.....	43 - 45
BIBLIOGRAFÍA.....	47 - 49

INTRODUCCIÓN

A la hora de afrontar este Trabajo de Fin de Grado, desde un principio tuve una fuerte determinación en enfocarlo hacia la disciplina de la Filosofía del Derecho. Una curiosidad e interés propios por la reflexión se vieron espoleados debido a la realización de mis prácticas curriculares en la Fiscalía General del Estado. Esta experiencia me abrió los ojos hacia una dimensión sobre la que antes no me había parado a cavilar, la de la Administración de Justicia. La relevancia y el significado de nuestro orden jurídico se ponen de manifiesto gracias a la actuación del sistema judicial, que se activa cuando el Derecho se ve vulnerado, siendo aquí el momento en el que toma partido la Justicia. Sin embargo, este trabajo no se va a anclar en el estudio de una Justicia meramente judicial ni jurídica, cuyas implicaciones no pueden nublar la verdadera intencionalidad de este estudio: construir una noción de Justicia lo más completa posible, considerando todos sus significados. Este valor se encuentra presente en los diversos aspectos que conforman la vida de la persona, que van mucho más allá de la dimensión jurídica. Se unen a ésta las creencias, y las ideologías, cuyo influencia particular, así como la interacción entre ellas, ejerce su influjo sobre la idea de Justicia. Es esta perspectiva heterogénea la que he querido transmitir mediante mi análisis, considerando que precisamente son esta diversidad y enfoque holístico los que lo dotan de gran interés. Si bien el estudio de la Justicia es una temática relativamente manida, no abundan los tratamientos que aúnen realidades de tan distinta índole como las que agrupo en este trabajo. La intención al contemplar estas realidades aparentemente tan distintas, es la de incitar a una reflexión más profunda acerca de la Justicia, apreciando como un mismo concepto puede tomar significados de carácter similar, o en cambio, efectos diametralmente distintos.

Asimismo, la Justicia no puede comprenderse adecuadamente de manera autónoma, sino que ha de ponerse en relación con diversas ideas, propias de cada perspectiva analizada, lo que resulta de gran interés, puesto que nos hace sumergirnos de lleno en las materias de estudio escogidas. Puede apreciarse esto en el capítulo dedicado al cristianismo, en el que me resultó muy satisfactorio desarrollar las relaciones entre el amor de Dios, la Fe y la Justicia, puesto que se tratan de realidades complejas e interconectadas, que nos hacen reflexionar acerca de la propia naturaleza humana y su trascendencia. Ocurre de igual manera en el capítulo en el que se trata el marxismo. Alcanzar la idea de Justicia supone un interesante recorrido por el pensamiento político de Marx, menos trillado que sus planteamientos económicos, en los que buscar su trasfondo moral resulta un ejercicio de reflexión muy estimulante.

En suma, eligiendo las materias de estudio de este trabajo he intentado crear un tratamiento novedoso en torno a la Justicia, que estimule al lector a considerar la amplitud de su alcance, conduciéndolo finalmente a una tener en cuenta una consideración de Justicia como valor de carácter universal.

Con el objetivo de alcanzar los conocimientos relativos a la Justicia dentro de cada una de estas realidades, la metodología que he venido siguiendo comenzaba a partir de un intenso estudio bibliográfico, puesto que considero necesario tener al menos unos básicos pero sólidos conocimientos acerca de cada concepción; que a su vez me han orientado a realizar una profunda reflexión sobre el significado de la Justicia en cada contexto; cuyos frutos se manifiestan a medida que voy desarrollando el análisis reflejado en cada capítulo del trabajo. Para llevar a cabo el primer paso de documentación y adquisición de conocimientos resulta imprescindible la lectura de obras doctrinales, además de gran calidad, en cuya selección agradezco enormemente la ayuda de mi profesor-tutor de este trabajo. Respecto a las fuentes escogidas, me gustaría señalar aquellas que me han resultado especialmente útiles e instructivas. En el ámbito del análisis jurídico, son de gran importancia las ideas aportadas por Kelsen. Si bien lo manifestado en el texto del trabajo se plantea principalmente en oposición a lo mantenido por éste, su análisis de la Justicia nos ayuda a comenzar a plantear los vínculos entre Derecho y moral. De igual forma es imprescindible lo sostenido por Rawls, que nos introduce a la nota de universalidad que tanta importancia toma en este estudio. En relación a las obras acerca de la concepción cristiana, la visión de Ellacuría de la Justicia como realización del Reino de Dios, centrado principalmente en la eliminación de la extrema pobreza y en aliviar a los más desfavorecidos, establece unos paralelismos de gran utilidad a la hora de contrastarlos con realidades como la marxista. En esta última área de estudio, destacaría lo propuesto tanto por Pérez-Díaz como por Atienza, como apoyo para el lector recién iniciado en las obra de Marx.

Para lograr una adecuada cohesión y unidad a lo largo del texto, me he afanado en que las materias tratadas en los distintos capítulos se sucedieran de manera orgánica, facilitando así su lectura y comprensión, al tratarse de ámbitos de estudio tan distintos. He tratado de respetar esta intención en todo momento, principalmente mediante la elección del orden de los capítulos, así como de las secciones comprendidas en éstos; tratando de distribuir la información de manera lógica y ordenada huyendo de un contenido únicamente descriptivo, mostrando mi esfuerzo reflexivo y analítico en cada una de las temáticas abordadas.

CAPÍTULO I.

LA JUSTICIA JURÍDICA

1. EL DERECHO

Resulta necesario introducir este apartado con una definición de Derecho. Dada su amplitud, se describirá este concepto de manera breve, resaltando los conceptos que resultan de mayor importancia a la hora de analizar su relación con la Justicia.

Con carácter general, podemos hablar del Derecho como el conjunto de normas jurídicas que regulan las diferentes clases de actos y conductas que se desarrollan en el seno de la vida en sociedad, desde una perspectiva particular: el comportamiento y las relaciones jurídicas establecidas por cada cada individuo respecto de los demás individuos y elementos de su entorno; como desde una perspectiva más “elevada” respecto del plano personal: la serie de actos que constituyen y permiten el funcionamiento de las instituciones que conforman el sistema sobre el que se sostiene la sociedad. Estas dinámicas son las que permiten crear y aplicar el Derecho. A su vez, el Derecho está conformado por un conjunto de normas jurídicas. Manuel Albaladejo describe la norma jurídica como “todo precepto general que tiene como fin regular la convivencia de una comunidad, y cuya observancia puede ser impuesta por el poder directivo de la misma”¹. De esta definición podemos extraer un elemento característico del Derecho, de gran importancia para su comprensión: su carácter coactivo, que trataremos en el apartado dedicado a la práctica judicial.

Sabiendo que el Derecho se trata de un conjunto de normas que regulan los diferentes comportamientos y actos que se producen en el seno de una sociedad, ¿cómo elaboraremos estas normas? Más allá del método técnico, lo que resulta interesante para este trabajo es conocer en base a qué valores hemos de construir estas normas jurídicas. Para ello, es vital la noción de Justicia. El hecho de que una acción se encuentre contenida dentro del Derecho, nos indica que se busca su cumplimiento, y le otorga una connotación de “buena” y “deseable” –es decir, justa– de la que no es posible desprenderse. La propia estructura de la norma, compuesta por un supuesto de hecho y una consecuencia jurídica, que lleva aparejada el ejercicio de la coerción, también precisa de la Justicia. Tal ejercicio coactivo ha de ser justificado. Siguiendo este razonamiento, todo orden jurídico tenderá a adecuarse a un determinado estándar, el cual podemos asociar con la idea de Justicia. Sin

¹ Albaladejo, M., *Derecho civil*, Librería Bosch, Barcelona, 1970, pp. 425-439.

embargo, hay autores que han discutido esta correlación, entre ellos el renombrado Hans Kelsen. En su *Teoría Pura del Derecho*, insiste en defender que la estructura de las normas jurídicas, al establecer una relación entre una condición (el supuesto de hecho) y una consecuencia (irremediablemente aparejada a la realización del supuesto de hecho), no es más que una formulación con un sentido estricta y puramente lógico, no moral². Kelsen no contempla otra norma que no sea la positiva. Esta idea –que conlleva un profundo análisis de la construcción lógica de los enunciados jurídicos y morales–, desemboca en la pretensión de crear una Ciencia del Derecho, deslindada de cualquier otra disciplina. La brillantez e importancia del pensamiento de Kelsen para el mundo de la Filosofía del Derecho es innegable. Sin embargo, la razón de ser de este trabajo, que busca la identificación de la noción de Justicia en diversos ámbitos, ha de asumir su trascendencia más allá de su consideración como mero valor jurídico. De este modo, no es posible asumir que la Justicia jurídica esté desprovista de un valor moral.

2. DERECHO Y MORAL

2.1. Introducción del concepto de Justicia jurídica

Se ha adelantado en el párrafo final del apartado anterior que no resulta posible concebir un Derecho sin una apelación a los valores morales, cristalizando estos en la idea de Justicia. Indagando un poco más en la obra de Kelsen, en su estudio sobre la Justicia afirma que ésta es una característica posible, un valor deseado pero no necesario de un orden social. A continuación, caracteriza la Justicia como una virtud personal, asociándola con el sentir humano de alcanzar la felicidad³. Así, determinar que un orden social es justo supondría decir que colma la felicidad de todos los individuos que la conforman, lo cual, dadas las diferencias que existen entre ellos, resulta imposible. Sin embargo, esta calificación de Justicia desde una vertiente más personal, olvida que el Derecho se configura en base a una realidad social, que trasciende al hombre como individuo.⁴

Cualquier orden jurídico, incluso el más abyecto, en la elaboración de sus normas ha de ceñirse a una idea de Justicia, a la que ajustarse mediante la aseguración del cumplimiento de dichas normas. Esta idea de Justicia es la que podemos denominar como “Justicia jurídica”. Tomemos

² Cf. Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 1974.

³ Cf. Kelsen, H., *¿Qué es la Justicia?*, El aleph.com, 2000, p. 5.

⁴ La consideración de la Justicia con una dimensión que trasciende más allá de lo individual tiene su reflejo tanto en el capítulo relativo al cristianismo, en el que esta nota viene dada a través del amor de Dios; como en el relativo al marxismo, en el que se verá que la colectividad resulta un valor primordial.

como ejemplo el nazismo, que en su Derecho incluyó horrendas normas que desarrollaron métodos de exterminio masivo de ciertas razas y colectivos. Si bien estas normas, desde nuestro prisma moral son indudablemente abyectas, no podemos decir que se alejaban de la idea superior, del concepto de Justicia, que inspiraba a todo el régimen nazi: el predominio de la raza aria. Con este planteamiento, no quiero sugerir que toda idea de Justicia adoptada por un determinado ordenamientos jurídicos sea aceptable. Hemos de contemplar la conexión entre la Justicia entendida como valor jurídico y la Justicia como valor moral. Ésta ha de apelar a algo más absoluto que un mero estándar al que se acoge un ordenamiento jurídico concreto. Cómo considerar la Justicia jurídica nos conducirá a plantearnos si podemos configurar una idea de Justicia absoluta, que nos ayude a determinar lo que resulta bueno en todas las distintas realidades jurídicas. Sin embargo, esto no excluye que todo ordenamiento jurídico busca que sus normas se adecúen a unos ciertos parámetros de rectitud, es decir, que tengan cierta homogeneidad en su aplicación, en torno a un valor inspirador que hemos denominado como Justicia jurídica. A no ser que estuviéramos dispuestos a considerar un orden jurídico totalmente caótico y arbitrario (lo cual resulta imposible, puesto que contradice la propia naturaleza de lo que es un orden jurídico, entendido como un sistema estructurado, como su propio nombre indica), incluso los sistemas de derecho más reprobables se han articulado en torno a un determinado valor de Justicia. Tal y como decía Kelsen, el Derecho puede ser independiente –y a mi juicio, habrá de serlo– de los vaivenes políticos (cuya influencia a menudo desencadena la catástrofe) pero no ha de ser excluida su interacción con la moral.

No podemos eludir que Kant, según Squella, se refirió a la cuestión de la separación entre Derecho y moral apelando a que, “debido a la exterioridad del primero y a la interioridad de la segunda, la legalidad o ilegalidad de una conducta se mide por su concordancia o discrepancia con lo dispuesto por el derecho, mientras que la moralidad o la inmoralidad de una acción se evalúa sobre la base de examinar si el móvil de ella está o no de acuerdo con la moral”⁵. Sin embargo, ¿no es acaso una apreciación moral eso a lo que Kant se refiere como concordante con el Derecho? Que una determinada acción esté contemplada por una norma jurídica, constituyendo un deber, nos inclina irremediabilmente hacia una valoración positiva –más justa respecto de las acciones que no contempla la ley– de ésta. Sin embargo, Kant se abstuvo de tratar esta cuestión. Si bien es posible hacer ese juicio, lo veía tarea de la moral, sin plantearse una asociación entre ésta y el Derecho.

⁵ Squella, A., “Algunas concepciones de la Justicia”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44 (2010), p. 192.

En torno a la idea de que todo Derecho ha de adecuarse a una concepción de Justicia –Justicia jurídica– surgen las siguientes preguntas: ¿qué entendemos por “rectitud” es decir, por Justicia? ¿podemos llegar a intelegir un concepto absoluto de Justicia?; ¿en base a qué criterios desarrollaremos los parámetros que determinan lo justo y lo injusto? Todas estas preguntas nos señalan de nuevo que la Justicia, aún en su caracterización de jurídica, no puede huir de la moral, puesto que no podemos reducir la idea de Justicia como un simple valor inspirador, hemos de ir más allá.

Antes de comenzar a responder a las preguntas planteadas, resulta de interés delimitar cuál es la finalidad que cumpliría la Justicia en su consideración de valor jurídico. Podemos determinar dos esferas en la idea de Justicia asociada al Derecho, que han quedado implícitamente enunciadas en la idea de Estado introducida en el primer párrafo de este capítulo. En un lado, Justicia como valor subjetivo, personal, usado para calificar actos o reacciones llevadas a cabo por los individuos; y en el otro, Justicia como valor objetivo, como el rigor que se pide a las instituciones o a las normas jurídicas. Estos dos sentidos de la Justicia son examinados en mayor profundidad en el capítulo del trabajo dedicado al cristianismo. Sin embargo, he considerado valioso mencionarlos en este momento debido a que nos ayudan a comprender la función de Justicia en el ordenamiento jurídico. El Derecho es un orden tan amplio que engloba tanto la dimensión subjetiva –asumiendo valores y acciones propios de los individuos que en un principio no se constituyen per se como un objeto del campo del derecho. Por ejemplo, la vida humana. Sin ser un concepto intrínsecamente jurídico, el Derecho puede asumirlo como valor que ha de ser respetado, culminando en la creación del derecho a la vida. Esto genera que existan diversas normas jurídicas destinadas a salvaguardar tal derecho, como la prohibición de matar–; como la objetiva –más allá de un plano individual, el Derecho regula el funcionamiento de las instituciones, tanto políticas como administrativas–. Una dimensión no tendría sentido sin la otra. La dimensión objetiva no se constituiría sin la suma de numerosos eventos subjetivos; y la dimensión subjetiva se vería mutilada si no se elevase respecto de la constitución del elemento objetivo.

Se ha puesto de manifiesto la visión de Justicia como un modelo a seguir, una aspiración que se debe lograr, o al menos evitar contrariar. Sin embargo, la Justicia no se agota en un mero ideal, también actúa como instrumento de control respecto de aquellas situaciones que no se adecúan a lo que se ha establecido como Justicia, entendida como principio rector del sistema jurídico. Un determinado ordenamiento jurídico buscará tejer con sus normas un sistema que resulte justo. ¿Cómo cubriremos las posibles faltas a la Justicia del sistema? Aplicando la propia Justicia como

una vara de medir, a la hora de juzgar si ciertos actos se han adecuado a ella o no. Asimismo, vemos aquí como a través de la Justicia logramos la consecución del elemento coactivo del Derecho. La Justicia nos permite valorar si la acción contenida por el Derecho ha sido realizada según este, o todo lo contrario, lo que implica el ejercicio de la coerción. Esta tarea corresponde al sistema judicial, que se ve relacionado con la Justicia de dos formas: por una parte, se encuentra sometida a ésta, al ser un elemento que forma parte del sistema jurídico; y por otra parte la emplea como instrumento para garantizar la adecuación de los distintos actos producidos en la realidad respecto de lo recogido en las normas (como ya sabemos, el contenido de las normas a su vez habrá de adecuarse a la idea de Justicia que inspira a todo el ordenamiento).

2.2. Búsqueda de un concepto absoluto de Justicia

La cuestión se plantea acerca de si es posible elaborar un concepto de Justicia absoluta⁶, esto es, determinar si la Justicia, más allá de constituirse meramente como un valor jurídico, puede alcanzar una abstracción que la caracterice como un valor universal. La elaboración de una idea de Justicia absoluta, perfectamente delimitada, ha sido una cuestión muy estudiada, e indudablemente discutida. Las respuestas a este interrogante pueden ser agrupadas principalmente como herederas de dos tradiciones que han marcado el desarrollo de la Filosofía del Derecho: el iusnaturalismo y el iuspositivismo.⁷ El iusnaturalismo se funda en el convencimiento de que el Derecho, o al menos algunas previsiones de éste –la llamada ley natural–, pueden derivarse de la naturaleza, identificando esta con diferentes orígenes, tales como Dios, o las características propias del ser humano, como es el raciocinio. Así, todos los hombres hemos de gozar por igual de ciertos derechos, simplemente por poseer la misma naturaleza humana. Esta concepción está muy ligada a ideas morales, lo que no sucede en el iuspositivismo. Éste busca que el derecho se aisle de toda consideración moral, aseverando que su origen y creación depende, no de una hipotética naturaleza, sino del acontecimiento de determinados fenómenos sociales y de la voluntad del político, que determina las normas que conforman el sistema.

Las distintas filosofías que han derivado de estas concepciones han dado respuestas de toda índole a la problemática de la Justicia. Respecto de las aproximaciones estudiadas en este trabajo, en la cristiana y la marxista resulta fácil determinar su carácter en este sentido. Ambas se adhieren a

⁶ Si verdaderamente la Justicia pudiera alcanzar tal estado, nos libraríamos de la peligrosa tendencia relativista que hemos rozado al delimitar la Justicia jurídica.

⁷ Vid. Kelsen, H., “La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico”, *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, 12 (2008), pp. 183-198.

una concepción iusnaturalista, que contempla el establecimiento de valores absolutos, entre los que por supuesto se encuentra la Justicia. En el caso del cristianismo, el Derecho habrá de inspirarse en los valores que podemos derivar del amor que Dios vuelca sobre los hombres. Para el marxismo, el sistema ha de configurarse respetando el valor esencial de la igualdad del hombre trabajador que se sublima en la colectividad. Sin embargo, en el plano jurídico al que nos estamos dedicando en este capítulo, resulta más difícil identificar un valor inspirador que goce de este carácter universal. Con la intención de lograr este concepto absoluto de Justicia, a continuación analizaremos lo propuesto al respecto por varios autores⁸.

Hobbes y Locke

Las ideas desarrolladas por Hobbes son vitales para comprender la concepción del moderno Estado liberal. Asimismo, las implicaciones que su estudio de la tradición democrática-liberal derrama sobre la concepción de Justicia resultan particularmente sugestivas, debido a que, a mi juicio, pueden ser encuadradas en una encrucijada entre la concepción iusnaturalista y la iuspositivista.

Aterrizando sobre la idea hobbesiana del contrato social, éste se deriva de un pacto entre los hombres, gracias al deseo de establecer una convivencia fluida que permita la existencia humana con unas mínimas condiciones de seguridad y habitabilidad. En una previa situación en la que no existe dicho contrato social, la convivencia se hace imposible, siendo el caos el valor reinante. Si aplicamos a esto la óptica iuspositivista podríamos identificar un fenómeno social: la discordia imperante, que se refleja en la elaboración de una norma, el pacto social, que busca su eliminación. Sin embargo, podemos alcanzar una mayor profundidad planteándonos la cuestión desde una perspectiva iusnaturalista, puesto que Hobbes analizó minuciosamente la conducta humana, identificando “tres causas principales de discordia”⁹: la competencia, la desconfianza (relacionadas con el afán de vivir bien, cómodamente) y la gloria, que ha de identificarse al deseo de reconocimiento por nuestros congéneres y a la adquisición de poder.

Estas causas de discordia son inherentes al ser humano, ¿no es este acaso un análisis de la naturaleza humana? Los caracteres particulares del ser humano, aquí en una visión negativa, se derivan en el establecimiento de una ley, el contrato social. Hobbes introduce una nueva faceta en el iusnaturalismo, rompiendo con la tradición medieval, que consideraba como característica común a

⁸ Vid. Pottstock, E., “La Justicia en el pensamiento de Hobbes, Locke, Hegel y Kant”, *Revista de Derecho-Escuela de Postgrado*, 5 (2014), pp. 353-364.

⁹ Hobbes, T., *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 222-227.

todo ser humano su condición como hijo de Dios, y como objeto de su amor.¹⁰ En cambio, ahora hemos de atender a la propia naturaleza humana, sacudida por incansables deseos de obtención de poder y de asegurar su existencia de la manera más confortable posible. Tras el establecimiento del contrato social, todo hombre está sometido a dos condiciones igualadoras: la inseguridad y el sometimiento a las leyes del mercado. La asignación tanto de valores como de derechos es determinada por el mercado. “Hobbes pensaba que quedaba satisfecha esta condición; pensaba que el concepto mercantil de justicia era el único que podía sostener un individuo racional que comprendiera su posición como mera unidad de una sociedad mercantil”¹¹. Finalmente, podemos concluir que la idea de Hobbes acerca de la Justicia culmina en un absoluto: la asunción de los hombres de su posición como sujetos igualmente sometidos a la merced del mercado (que a su vez ha de ser controlado por la autoridad que se deriva del establecimiento del contrato social).

Locke continúa lo propuesto por Hobbes, sin embargo basa la creación del contrato social a la inmanente capacidad del ser humano de poseer razón, permitiéndole cuidar de sí mismo, lo que le hace libre e igual a los demás¹². Así, la libertad hobbesiana asociada a la posición que los hombres asumen en el mercado, más la igualdad en sus inseguridades queda completada: la igualdad se fundamenta en la razón y las relaciones mercantiles en la propiedad obtenida por el trabajo. Esta concepción de Justicia como igualdad de los sujetos ante el imperio del mercado es fuertemente cuestionada por Marx, a través de su crítica a la doctrina del intercambio de equivalentes.

Kant y Kelsen. Dworkin

Kant asimismo hace de la razón la propiedad intrínseca y más importante del ser humano. Respecto a su consideración de los absolutos, pocas –o ninguna– formulaciones de principios han sido creadas con una mayor vocación de universalidad que el imperativo categórico de Kant. La máxima “obra de tal manera para que la regla de tu conducta pueda ser una ley deseable de convivencia”¹³, es la cúspide de su pensamiento moral, que como se adelantó anteriormente, consideraba separado del ámbito del derecho –también se ha analizado como esto puede resultar paradójico– y como tal cima, podemos considerarlo el principal valor del que ha de servirse la Justicia. Reflejo de esto es la consideración del hombre como un fin, nunca como un medio. El

¹⁰ En la sección del trabajo dedicada al cristianismo ahondaremos en esta cuestión, que sin duda ha evolucionado desde los tiempos medievales.

¹¹ Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005, p. 90.

¹² Cf. Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2005, pp. 17-31.

¹³ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012, p. 34.

respeto a la esencia humana, independiente, libre e individual, gracias al ejercicio de la razón, es imprescindible para la consecución de la Justicia.

Kelsen es uno de los máximos exponentes del iuspositivismo. Como expresó en su obra *¿Qué es la Justicia?*: “Si hay algo que podemos extraer de la historia del conocimiento humano es lo estériles que resultan los esfuerzos por encontrar a través de medios racionales una norma de conducta justa que tenga validez absoluta [...] El juicio con el que juzgamos algo justo no puede osar jamás excluir la posibilidad de un juicio de valor opuesto. La justicia absoluta configura una perfección suprema irracional”¹⁴. Bajo una más que posible influencia hobbesiana, considera que racionalmente para el hombre sólo existen conflictos de intereses, que únicamente alcanzar una solución, que actúa bien en detrimento de una de las partes, o estableciendo un equilibrio entre ambas, resultando imposible conocer cuál de ellas sería el mejor remedio, el más justo. Esto puede conducirnos al relativismo, envolviéndonos en una espiral sin fin de indeterminación¹⁵. Kelsen subsana esto recurriendo al valor de la tolerancia, “el imperativo de la buena voluntad para comprender las concepciones religiosas o políticas de los demás [...] Tolerancia significa libertad de pensamiento”¹⁶; sin embargo, ha de ser encajada en un orden positivo, que asocia con el establecimiento de la democracia. El propio Kelsen admite que esta respuesta no es del todo satisfactoria, y se limita a referir lo que para él es la Justicia, de nuevo anclado en el relativismo. Paradójicamente, el valor de tolerancia referido tiene un carácter universal. Si bien Kelsen intenta salvaguardar su positivismo diciendo que esta tolerancia ha de encuadrarse dentro de un sistema jurídico, esto resulta un poco carente de significado. A la hora de hablar de ordenamientos jurídicos, muchos de sus principios inspiradores –de carácter universal–, son recogidos en las normas, y esto no les priva de su carácter de generalidad.

Podríamos decir que los conceptos en torno a la Justicia que lanza Kelsen, se condensan junto a lo enunciado por Kant en lo propuesto por Dworkin, que habla de una Justicia como equidad sustentada en una igualdad inherente a todos los seres humanos, así como en el respeto a la configuración de las instituciones políticas¹⁷.

¹⁴ Kelsen, H., *op. cit.*, *¿Qué es la Justicia?* p. 77.

¹⁵ Desde una óptica cristiana, esta diatriba encuentra su solución en los valores que los hombres debemos derivar del amor de Dios a la hora de relacionarnos con nuestro prójimo, como puede ser la defensa a ultranza de los más pobres y débiles.

¹⁶ Kelsen, H., *op. cit.*, *¿Qué es la Justicia?* p. 80.

¹⁷ Cf. Dworkin, R., *El imperio de la Justicia*, Gedisa, Barcelona, 2012, p. 132.

Rawls aúna brillantemente las ideas desarrolladas por sus predecesores. Reformula la idea del contrato social a través del concepto de equidad –*fairness*– que califica el supuesto de base del contrato, de la cual deriva la Justicia. Asimismo considera que es preciso establecer la Justicia en relación a “demandas sociales conflictivas” originadas en las relaciones entre personas libres y racionales, celosas de proteger sus propios intereses. Así, Rawls formula dos principios de Justicia, que se relacionan necesariamente entre sí: en primer lugar, un principio de igualdad, la de todos los ciudadanos ante la ley. Todas las personas han de gozar de libertad y acceder a un conjunto de derechos y deberes común para todos los ciudadanos, con el límite de que el ejercicio de tales libertades y derechos no puede perjudicar la realización de estos mismos en el resto de individuos¹⁸. En segundo lugar, como necesario complemento al primero, establece el principio de *maximin*. Rawls fue muy crítico respecto al hecho de que en la mayoría de concepciones de la igualdad, sólo se atendiera a una igualdad política o basada en lo mercantil, sin atender a las circunstancias personales de los sujetos, que también tienen la capacidad de modificar las condiciones de la existencia humana. Así, esta segunda regla se centra en los repartos desiguales. Rawls afirma que, entre los repartos desiguales, hay unos más injustos que otros (va un paso más allá que Kelsen, que se ancla en este punto¹⁹). Habrá que buscar la solución produzca los mayores beneficios en la mejora a los más desfavorecidos, aún en detrimento del colectivo más favorecido. Es decir, habrá que “maximizar la parte mínima”. Este principio, denominado como *maximin* lo encuadra Rawls dentro de su planteamiento del velo de la ignorancia, que apela a la completa abstracción de todas las circunstancias personales a la hora de tomar decisiones que afectarían a todo el conjunto de la sociedad²⁰. Por ejemplo, un ayuntamiento se plantea si hacer sus calles accesibles a personas que tengan que desplazarse haciendo uso de una silla de ruedas. Si bien el ensanchamiento de las aceras puede complicar el desplazamiento de vehículos por la calzada, también permitirá a este colectivo desfavorecido desplazarse libremente por la ciudad, cosa que ya puede hacer la persona que no tenga dificultades para caminar. Habrá que buscar aquí maximizar el mínimo, se extrae un mayor beneficio a nivel social permitiendo una circulación a pie cómoda para todos, aunque las personas que prefieran el coche puedan verse ligeramente limitados. Si logramos abstraernos absolutamente todo nuestro contexto, lo más lógico es que alcancemos las soluciones más igualitarias. Al no saber

¹⁸ Cf. Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2006, p. 18.

¹⁹ Vid. Farfán, W., “La influencia Kantiana en la justicia como imparcialidad de John Rawls”, *Magistro*, 2 (2008), pp. 137-149.

²⁰ Cf. Rawls J., *op. cit.*, pp. 150-151.

si pertenecemos al colectivo más desfavorecido, queremos “cubrirnos las espaldas” y no perder el beneficio.

Como hemos podido contemplar en el apartado anterior, la idea de una Justicia absoluta, resulta un concepto escurridizo. Mientras que algunos autores, como es el caso de Kelsen, niegan la posibilidad de poder alcanzar una noción de Justicia universal, pues no es posible elaborar una fórmula que nos ayude a lograr el medio, e incluso en ese caso, puede que el término medio no resulte la situación más justa en la resolución de ciertos conflictos; otros, como Hobbes o Locke, se centran en valores, como son los del tipo mercantil, que resultan algo sesgados a la hora de profundizar en la vasta extensión de las relaciones sociales, que se extienden más allá del plano económico. Como conclusión a lo anteriormente expuesto, no me atrevería a asegurar tajantemente que es posible el logro de una máxima de Justicia universal. Lo que sí podemos llegar a determinar son una serie de criterios, o reglas de Justicia, que desarrollados en cada caso concreto, den lugar al establecimiento de la solución más justa posible. Asegurar que podemos llegar a hacer esto supondría desvirtuar la palabra universal, puesto que, incluso siguiendo estas reglas de Justicia, que sí poseen un carácter general y absoluto, en circunstancias iguales, pero por ejemplo, distantes en el tiempo, las soluciones variarán enormemente. Esto no conduce a un inevitable y desalentador relativismo moral, sino que es producto de la propia naturaleza humana, cambiante y radicalmente diversa. Incluso entre dos personas que se hayan desarrollado exactamente en el mismo entorno social y cultural, gozando de un igual nivel académico y posición socioeconómica, como podría ser el caso de dos hermanos gemelos, es imposible que ambos desarrollen exactamente el mismo carácter. Como seres humanos gozamos de caracteres propios, y tan complejos que no pueden equipararse al de ningún otro. Más adelante observaremos cómo desde otras concepciones distintas a la jurídica, como es el caso de la cristiana, si se contempla la consecución de una Justicia absoluta, pero ya trascendiendo lo humano.

3. DE LA IDEA DE JUSTICIA A LA PRÁCTICA JUDICIAL

Pese a que la existencia de un concepto de Justicia universal no parece posible, sí lo es la elaboración de ciertos criterios que nos permitan escoger la opción más justa en cada caso concreto. Asumiendo esto, podemos dar el salto de la teoría a la práctica. Este salto se produce en el marco de un sistema jurídico, gracias a los procesos llevados a cabo a través del aparato judicial. La aplicación práctica de la Justicia ha de hacerse mediante el desarrollo de la función judicial, llevada a cabo a través de las instituciones diseñadas a tal efecto, entre las que podemos destacar la figura del juez, enclavada en un entramado de órganos judiciales, y al establecimiento de un sistema de reglas, véase por ejemplo, el Derecho procesal.²¹ Este sistema de impartición de Justicia, como señala Paul Ricoeur, hemos de situarlo en su contexto, atendiendo a dos limitaciones principales: respecto a su plano superior, nos encontramos con la figura del Estado, que ha de constituirse como el garante del buen funcionamiento de la Justicia. Sin embargo, para que este funcionamiento sea adecuado, es el Estado, a través del poder legislativo, el que deba establecer unas normas de reparto, debido a que, como hemos visto anteriormente, resulta imposible realizar un reparto totalmente igual. Ricoeur atribuye al establecimiento de la regla del reparto un ineludible carácter político, pero por ejemplo, si atendemos a lo establecido por Rawls, y partimos de la regla de la igualdad y del principio del *maximin* como criterios base de este reparto, habríamos de poder superar cualquier sesgo político y realizar el reparto en cuanto a criterios de Justicia. Respecto a lo que Ricoeur denomina un plano “inferior” que implica la constitución de una sociedad civil, de un Estado de Derecho, una cierta conciencia colectiva que funcionara como un diapasón a la hora de delimitar el compás social al que ha de habituarse el establecimiento del reparto igualitario²² (como ya he mencionado, si seguimos reglas de Justicia como las formuladas por Rawls, la melodía del reparto estará perfectamente acompañada, pero nunca ha desdeñar el posible error o la constante evolución de los sistemas jurídicos).

Así, el desarrollo del procedimiento judicial supone el “paso final” a la hora de aplicar las ideas de la Justicia en los casos en los que efectivamente se produce un desequilibrio entre los bienes establecidos en los principios de reparto, o dicho de otra manera, la realización de una acción o una

²¹ A modo de simplificación, a la hora de elaborar este apartado nos referimos a un sistema de reglas e individuos que hemos de considerar ajustados a la Justicia. Sin embargo, es posible que el sistema judicial se vea corrupto. En el ámbito de la Justicia cristiana, Jesús vivió numerosos episodios en los que se enfrentaba con el ejercicio de la Justicia en su época, ya que no se ajustaba a unos verdaderas reglas de Justicia (a su vez, inspiradas en los preceptos divinos), sino que se trataba de una Justicia farisaica, destinada a satisfacer ciertos intereses personales. Un ejemplo es el enfurecimiento de Jesús contra los mercaderes del templo, que se encontraban allí violando una ley divina, ignorada para favorecer en cambio el enriquecimiento de los fariseos.

²² Cf. Ricoeur, P., *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid, 1993, p. 48.

conducta cuyos efectos son contrarios a lo establecido en el Derecho. Este procedimiento judicial, cuenta de unas específicas características. La realidad jurídico-procesal no es la misma que la realidad ajena al procedimiento, en la que se originó la discordancia respecto al sistema de Derecho. Para paliar esto y lograr alcanzar la Justicia para cada caso en concreto, ha de utilizarse un especial método discursivo –uso dialógico del lenguaje según Ricoeur– que asume la existencia de pruebas que lo limitan en cierta manera, en consonancia con una vertiente más especulativa o “sofista” del lenguaje. El juez ha de elevarse en un plano imparcial, para no verse influido hacia el interés de una parte u otra, como indica el principio *audi alteram partem*²³. Así, la sentencia constituye la positivación del razonamiento en el que culmina el desarrollo del proceso judicial. El juez, siendo consciente de la especial dinámica de los procesos judiciales, y con base a lo establecido en el Derecho, ha de adoptar una decisión frente al conflicto. Lo que permite que este complicado proceso culmine en una decisión justa, es la aplicación constante, durante todo el proceso judicial, de los criterios de Justicia. La Justicia es un valor central para el Derecho, desde su nacimiento, hasta el momento en el que se juzga la adecuación de los conflictos generados por la interacción humana a la sombra de éste. De no aplicar la Justicia, se pervertiría el propio significado del orden jurídico, que como orden, implica una adecuación conforme a determinados criterios que garanticen homogeneidad, como presupuesto de su existencia. Así es de relevante el papel de la Justicia para cualquier ordenamiento jurídico.

²³ Ricoeur, P., *op. cit.*, pp. 53-55.

CAPÍTULO II.

LA JUSTICIA EN EL CRISTIANISMO

1. CONSTRUCCIÓN DE LA “JUSTICIA CRISTIANA”

1.1. Raíces conceptuales. Influencia de los autores clásicos

A la hora de abordar la cuestión que nos ocupa, esto es, la idea de Justicia en el cristianismo, hemos de tener en cuenta lo vasto del contexto a analizar. No ha de caerse en el simplismo y tomar el cristianismo como una realidad aislada, centrada únicamente en el plano divino y alejada de lo terrenal; o una línea de pensamiento uniforme y constante el tiempo, pues como todas las disciplinas, la teología ha estado sometida a una constante revisión y actualización. No obstante, para llegar a una concepción cristiana de la Justicia, es preciso analizar ideas que, aunque nacen muy alejadas de la tradición cristiana, sirven de “manantial” a ésta. Los grandes pensadores cristianos beben de ellas y les otorgan su significación en la esfera teológica.

Una de las filosofías vitales para comprender las posteriores concepciones de Justicia es la platónica. Su consideración de la Justicia como virtud moral ha servido de base para la discusión de esta idea lo largo de la historia. Ulteriores reflexiones sobre la Justicia, de gran calado, como las de Aristóteles o Tomás de Aquino, no pueden entenderse sin considerar su partida conceptual de la noción de Justicia platónica²⁴.

Platón se refiere a la falta de Justicia como al peor de los males, el mal principal, que afecta a la naturaleza del hombre. Actuar en contra de lo que es justo ocasionará la desgracia, la ruina del hombre, que será entonces desdichado, puesto que “la Justicia es en sí misma lo mejor para el alma en sí misma”²⁵. Al contrario que sus coetáneos, que de modo relativista consideraban la Justicia como un goce del que disfrutaban los privilegiados, siendo así una facultad ejercida por unos pocos, Platón configura la Justicia de una manera objetiva, como la posibilidad de cada persona de preservar su alma intacta, en un plano que va más allá de sí mismo como individuo respecto de sus intereses y deseos individuales. Lograr (o al menos intentar) obrar con Justicia ayuda a los hombres a asemejarse a Dios, en la medida de que esto puede alcanzarse considerando las limitadas

²⁴ *Vid.* Platón, *Fedro*, Proyecto Filosofía en español, Madrid, 1996.

²⁵ *Apud.* Grande, M., *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián: una indagación sobre la fuente iusnaturalista del humanismo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000, p. 60.

capacidades humanas. Así, la Justicia se conforma como la virtud esencial para la naturaleza humana. Esto ha de entenderse teniendo en cuenta que Platón concibe la naturaleza humana incardinada en su consideración del alma, la cual se encuentra dividida en tres estratos. La Justicia es vital para la naturaleza humana debido a que es la virtud que armoniza estos estratos, la que permite una configuración “sana” del espíritu humano. Pese a que la Justicia platónica, como hemos visto, nos dice que este valor es intrínsecamente interno e inherente al individuo, no quita que el concepto también se vea revestido de un carácter socio-político. En su configuración de Estado (que actualmente podríamos relacionar con la idea de sociedad), Platón asocia la realidad individual de la persona con lo colectivo. Este se resume a través de la máxima “que cada uno haga lo debido”. La realidad interna de cada hombre, situado en su pertinente grupo social²⁶ repercute en el Estado, que se asemejaba al éste, pero que alcanza una forma de mayor perfección. Esta forma perfecta se alcanzaba mediante el comportamiento de cada uno de los grupos sociales que conformaban la polis si estos cumplían lo establecido para ellos, es decir, si obraban con Justicia (cumpliendo así la ya mencionada máxima “que cada uno haga lo debido”). La única manera del Estado para funcionar de forma óptima y por tanto, lograr la excelencia, pasaba por el ejercicio de la virtud de la Justicia. Cada persona ejerciendo en sus acciones individuales la virtud de la Justicia, se reflejaba en la configuración de un Estado que funcionaba de un modo perfecto, como si de un cuerpo humano se tratase, en el que todos sus órganos, haciendo cada uno su específica tarea, funcionan en sincronía y permiten la vida.

La segunda figura de gran interés, debido a su enorme influencia en la historia del pensamiento, y sobre grandes pensadores cristianos, como por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, es Aristóteles. Para comenzar a comprender lo propuesto por este autor, es especificar que Aristóteles se distancia de Platón al no concebir la Justicia como la armonía del alma o del Estado, sino como el “canon de equilibrio” al que deben ajustarse las relaciones humanas²⁷. Nos encontramos ante un cambio de percepción de la Justicia: pasa de ser una virtud interna (aunque con proyección externa), adherida necesariamente a la naturaleza humana; a una virtud necesariamente externa, puesto que se nutre de las relaciones de los individuos entre sí. De este modo, la Justicia gira en torno a la alteridad. Podemos definir este concepto como la cualidad de ser otro, el poder de relacionarnos con los demás dentro de la sociedad. Respecto de las ideas aristotélicas, hemos de entenderlo como la

²⁶ Ha de recordarse necesariamente que para Platón, así como el alma se encontraba estratificada, asimismo lo estaban los grupos sociales residentes en la polis, acorde a aquella parte del alma que mayor presencia tenía en cada persona.

²⁷ *Vid.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2005.

capacidad de la Justicia de regir las relaciones humanas, no desde el interior del individuo (utilizando la terminología platónica desde el “alma”), sino como una virtud social. Otra diferencia significativa entre Platón y Aristóteles es la razón que dan a la existencia de la injusticia. Para Platón, en línea con su concepción de Justicia como virtud central del alma humana, la injusticia tiene una fuerte nota de involuntariedad, como si de una enfermedad se tratase; mientras que Aristóteles ya reflexiona acerca de la voluntad humana para obrar de manera injusta como resultado de una acción consciente.

En la estela de lo sostenido por Aristóteles, entrando ya dentro de los autores eminentemente cristianos, nos encontramos con lo postulado por Santo Tomás de Aquino. Como idea inicial, sigue primando la concepción de la Justicia revestida de la cualidad de la alteridad, es decir, como una virtud de proyección eminentemente externa. Sin embargo, Santo Tomás añade que la Justicia se trata de la virtud que ordena la voluntad. La Justicia serviría así, como vara de medir la conducta humana para con los demás. Gracián, para el que asimismo la Justicia iba más asociada a una dimensión externa –en el sentido aristotélico–, subraya que “la rectitud en el proceder con los otros se la proporciona al hombre la Justicia”²⁸. En este punto, podemos cavilar acerca de una unión de la concepción platónica y la aristotélica: si bien la Justicia eminentemente se desarrolla conforme a la alteridad, es también la que informa, internamente a cada sujeto, cómo comportarse respecto a esa dimensión de relación con el otro.

Santo Tomás aporta un significativo avance en el objeto de estudio que nos incumbe: en la filosofía tomista, el concepto de virtud clásica que hemos estado manejando hasta ahora, se ve superado por una nueva clase de virtudes, las llamadas teologales: Fe, Esperanza y Caridad. Estas virtudes se encuentran cimentadas en la finalidad sobrenatural del hombre, superior al comportamiento puramente humano; y en la relación de los hombres con Dios. Hasta ahora, la Justicia considerada como virtud lo había sido formando parte de las virtudes cardinales o clásicas, sin embargo estas virtudes clásicas han de subordinarse a las superiores virtudes teologales. Con su entrada en escena, sin olvidar que anteriormente se habían producido menciones a la divinidad²⁹, es ahora cuando el papel divino cobra importancia en la noción de Justicia.

²⁸ Grande, M., *op. cit.*, p. 68.

²⁹ Platón argumenta que actuar justamente acerca a los hombres a Dios, dentro de lo que para un hombre es posible parecerse a éste.

1.2. Justicia y Dios

Una de las primeras ideas señaladas en de la concepción platónica de la Justicia, supone que el intento de alcanzarla conlleva la búsqueda de una esencialidad ideal, que se encuentra vinculada con Dios. San Pablo había criticó la concepción griega de Justicia, puesto que era incapaz de comprender que manifestaciones tales como la muerte de Cristo constituyeran un reflejo de la Justicia. Al considerarse esta meramente una esencia ideal, que había que intentar alcanzar, como tal esencia ideal no tenía un reflejo en los actos producidos en este mundo³⁰. Asimismo, Dun Scoto, partiendo de estas ideas paulinas y añadiendo influencias agustinianas nos habla de la concepción amorosa de Dios. Es de esta voluntad amorosa de Dios de donde “manan su poder y su Justicia, que tienen la misma extensión. Obre Dios como obre, obra siempre con Justicia. Dios no está vinculado a ningún orden ideal precedente”³¹. Si profundizamos en esta relación de Justicia vinculada a Dios, de inmediato van a surgir diferentes ideas satélites a este concepto. He considerado centrales a la hora de conocer a la perfección la construcción de la noción de Justicia en el cristianismo las problemáticas que atañen tanto a la relación entre la Fe y la Justicia, como al papel que toma el amor de Dios en este vínculo. Para desentrañar es cuestiones, ambas de una complejidad nada desdeñable, he optado por seguir lo propuesto en la obra de Ignacio Ellacuría *Fe y Justicia*, que parte de una aparente dualidad entre Fe y Justicia, concepto que se irá desenmarañando, principalmente a través del esclarecimiento de la influencia que supone para éstas el amor de Dios.

1.2.1. Relaciones entre la Justicia y la Fe. Falsa dualidad

Ellacuría sostiene vehementemente que es completamente erróneo cualquier entendimiento de la Justicia sin tener en cuenta la Fe. La Fe no puede vivirse de espaldas a la Justicia, y viceversa³². Frente a la concepción tomista en la cual la Fe forma parte del conjunto de las varias virtudes teologales que inspiran las relaciones humanas en su dimensión social y para Dios, Ellacuría afirma la indisolubilidad entre las ideas de Fe y Justicia. De inicio, señala un error de base al relacionar Fe y Justicia, denominar la Fe como parte esencial de la Justicia. No puede darse la Justicia aún cuando siga existiendo la Fe, si ésta ha perdido la gracia santificante y el amor. Esto significa que la Justicia

³⁰ No entraré a comentar la disquisición platónica entre el mundo real y el ideal puesto que considero que excede lo relevante para este trabajo, pero sin duda la crítica paulina incide en el sentido de la interacción entre la esfera real y la ideal.

³¹ Grande, M., *op. cit.*, p. 160.

³² Cf. Ellacuría, I., *Fe y Justicia*, Desclée De Brouwer, Madrid, 1999, pp. 146-149.

podría no alcanzarse pese a que estuviera presente la Fe. Así, nos encontramos ante dos concepciones de la Fe: por un lado una fe parcial, y por otro, la que fe que contempla el amor, colmándose en la Justicia. Haciendo esta distinción, Ellacuría pretende mostrar lo absurdo de este planteamiento. No es posible diferenciar estos dos tipos de Fe, como tampoco es posible concebir una Justicia que no tenga en cuenta a la Fe. San Pablo asimismo se mostró atento a esta separación. En su Epístola a los Romanos, muestra su indignación ante cómo se ejercía la Justicia en el pueblo judío, que consideraba degenerado en un legalismo que no contemplaba a Dios. Los judíos centrándose en una Justicia propia³³, se olvidan de contemplar la divina.

Si nos enrocamos en esta caracterización dualista (Ellacuría, si bien es consciente de lo erróneo de este planteamiento, lo sigue empleando para seguir añadir las razones que para él, ratifican su incorrección), el siguiente escollo que se nos plantea es el siguiente: ¿qué parte de este binomio destacaría sobre la otra? ¿primaría la Fe, o lo haría en cambio la Justicia? Según Ellacuría, si nos aferramos a este esquema, nos encontraríamos con que la Justicia sobrepasaría a la Fe. Siguiendo este planteamiento, la Justicia sobresaldría por encima de la Fe. Un hombre que no profese la religión cristiana puede actuar rectamente y no caer en la injusticia, mientras que un creyente, por mucho que se considere como tal, si no se guía por la Justicia puede actuar injustamente, no resulta suficiente creerse amparado por la Fe. En la tradición cristiana, se asume la Fe como lo principal, buscando después cómo adherirle la Justicia (siguiendo la disyuntiva, errónea, entre Fe y Justicia que hemos venido comentando hasta ahora). Para el jesuita, la manera de superar este falso dilema pasa por entender la Justicia como una forma del amor. “No hay discusión posible sobre la prioridad real del amor sobre la Fe, y por tanto, de la Justicia si se presenta como una forma histórica del amor. Se puede objetar que el amor que está por encima de la Fe es el amor de Dios y que la Justicia sería tan sólo una forma de amor al hombre. [...] No se puede separar el amor de Dios y el amor de hombre, menos aún de lo que se puede separar la Fe de la Justicia. Pero la objeción tiene al menos la ventaja de obligar a ampliar el concepto de Fe: la fe sería la totalidad del cristianismo vista desde Dios”³⁴.

³³ Hablamos de Justicia propia en el sentido de que se basaba en instintos puramente humanos, como puede ser la venganza o el espíritu de posesión de tierras o riquezas. Ésta Justicia es la que se ha denominado anteriormente como farisaica.

³⁴ Ellacuría, I., *op. cit.*, p. 131.

2. EL AMOR DE DIOS

2.1. Amor del hombre y amor de Dios: una nueva clase de amor

En relación a los dos amores que menciona Ellacuría, me ha resultado muy interesante para comprender esta dimensión del amor de Dios, y sus diferencias con el amor del hombre,³⁵ la lectura de la obra *El clamor de los excluidos* de González-Carvajal, en la que, con el objetivo de abordar esta cuestión, se comienza haciendo referencia a la afirmación “Dios es amor”. Pero, ¿qué significa este amor? Hemos de profundizar en este concepto. Frente al amor de los hombres, denominado éros, que podría equiparse como una mano tendida, dispuesta a recibir y a alojar todo aquello que pueda enriquecerle; el autor habla de una nueva clase de amor, el agápe, cuyo símbolo muy bien podría ser una mano extendida para dar, puesto que en Dios no cabe ningún tipo de carencia ni parquedad. Agápe constituye un amor universal, que debe llegar a todos, incluso a los enemigos: “como a todos llega la luz del sol que Dios, a manera de reflejo de su amor hace salir “sobre buenos y malos” (cf. Mt 5, 43-48). Si agápe se atreve a hacer alguna acepción de personas, se orienta preferentemente hacia los más necesitados”³⁶. Vemos aquí que se introduce una nueva nota en la noción de Justicia, a través de la definición del concepto de amor, dejando ver la preferencia por los más necesitados. A su vez, esto implica un cierto sentido transformador en la Justicia, que analizaremos más adelante.

Al calor de lo mencionado en el párrafo anterior, hemos de preguntarnos: ¿por qué ama Dios? No hay otra respuesta sino comprender que Dios, en su esencia: “es amor, de tal modo que es imposible que no ame. Para Dios, amar no es otra cosa que manifestar lo que es. Lo que por sí mismo no tenía valor, lo adquiere al ser amado por Dios [...] porque el amor de Dios nos transforma.” Como dijo San Agustín, Jesús “amó a los impíos para hacerles piadosos. Amó a los injustos para hacerles justos. Amó a los enfermos para curarlos”³⁷. La naturaleza de Dios se constituye en esta característica esencial, su capacidad de amar, cuyo ejercicio lleva aparejado una cualidad transformadora, que analizaremos más adelante.

³⁵ Adelanto que esta diferenciación, como ya decía Ellacuría, no es tal, puesto que el amor de Dios colma al amor del hombre.

³⁶ González-Carvajal, L., *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre ricos y pobres*, Sal Terrae, Santander, 2008, p. 160.

³⁷ *Ibid.* p. 161.

2.2. Evolución histórica del amor de Dios

En este punto de nuestro estudio, a la hora de hablar de este amor de Dios, hemos de hacer un inciso y determinar una diferenciación marcada entre los distintos momentos históricos del cristianismo.

En un comienzo, las primeras concepciones de Justicia tenían un carácter eminentemente escatológico. Esto es, se relacionaba la obtención de la Justicia en asociación con alcanzar un plano superior, a través de la muerte, todavía no existe esa conexión con la realidad terrenal. Sólo a través de un encuentro directo con Dios puede alcanzarse la Justicia. En las siguientes concepciones de Justicia este enfoque se vio superado, ya no hace falta experimentar un fenómeno tan trascendental como la muerte para recibir la Justicia. Sin embargo, no hemos de desdeñar las consecuencias que entraña esta dimensión escatológica, puesto que el momento de la muerte –experiencia unificadora de la humanidad, y último trance que hemos de experimentar en la realidad terrenal– sigue gozando de importancia. Como explica brillantemente el padre Trujillo en su obra *Liberación marxista y Liberación cristiana*, que analizaremos en mayor profundidad en otros apartados de este trabajo; la Justicia divina tiene su síntesis en el momento de la muerte, “la realidad de nuestra finitud esencial” que va a afectar a todos y cada uno de los seres vivos, entendida como una última alienación, siguiendo la terminología marxista, que sólo es capaz de superarse a través de una toma de conciencia del profundo amor de Dios que nos imbuye³⁸. Una vez superada esta eminente concepción escatológica, en el Antiguo Testamento encontramos continuas referencias a Yahvé como como castigador de los denominados *resaim* –término hebreo que podría traducirse como “malvados, hombres que obran injustamente”³⁹– y liberador de los oprimidos. El hecho de que el castigo divino se dirija a lo opresores e injustos hace que le presenta como el verdadero Dios en contraposición con otras divinidades, ajenas a estos matices a la hora de volcar su ira sobre los hombres⁴⁰. Asimismo, podemos observar la superación de la perspectiva eminentemente escatológica debido a que ahora el Pueblo de Dios también tiene un papel en el establecimiento de la Justicia, su ejercicio ya no se restringe a Dios, sino que ha de ejercitarse por el hombre, aunque siempre como catalizador de la voluntad divina: “El siervo de Yahvé es el instrumento para llevar el

³⁸ Cf. López Trujillo, A., *Liberación marxista y liberación cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, p. 203.

³⁹ Ellacuría, I., *op. cit.* p. 159.

⁴⁰ Una característica común a la mayoría de las deidades primigenias es su comportamiento impredecible, bien oportunista, o simplemente errático.

mispat –juicio, liberación o salvación del oprimido– a las naciones⁴¹. Como hemos dicho, el hombre tiene el papel de obrar con justicia, aportar salvación al oprimido, como manera de implantar los designios de Dios, la justicia divina, en el plano terrenal, en las situaciones que se genera debido a la interacción humana.

Introduciéndonos ya en el Nuevo Testamento, podemos ver cómo se deshace esta concepción de Justicia. A través de una deshistorización y despolitización de la figura de Dios, se pierde la concepción más social del hombre como integrante del pueblo de Dios. La ascunción de la figura de Jesucristo transluce una visión, que podemos asumir como más personal del vínculo entre Dios y el hombre. Cada persona se constituye como pleno hijo de Dios, tras la redención en la sangre de Cristo. Jesús mostró lo que podríamos denominar como “humanización” de la Justicia, con numerosos actos a lo largo de su vida, que a menudo lo enfrentaron con los poderes de su tiempo. Un ejemplo de esto es el presentado en la obra de Ellacuría acerca de la problemática del sábado. Como es bien sabido, el sábado constituye el día sagrado y de descanso para los judíos, en el que muchas acciones cotidianas, incluidas las que supongan la realización de un determinado esfuerzo físico, se encuentran prohibidas. Una de estas tareas prohibidas es la recolección de alimentos. Los fariseos se enfrentan a Jesús porque éste deja que sus discípulos recolecten espigas para alimentarse, aún siendo sábado, puesto que no son capaces de comprender la idea de que Dios busca la Justicia –en este caso, que los discípulos no pasen penalidades, es preferible que se alimenten– por delante del establecimiento de restricciones. No es que Jesús pretenda minusvalorar el carácter sagrado que comporta la celebración del sábado, pero trata de mostrar que ningún mandato puede anteponerse a lo que considera como justo, en este caso que los hombres puedan alimentarse, una necesidad fisiológica básica para sobrevivir.

Otra diferencia fundamental que supuso la vida muerte y la muerte de Jesucristo fue la relación que estableció entre el mandamiento del amor a Dios y el mandamiento de amor al hombre –al prójimo–. Tal y como lo enunció San Agustín, “Cristo vino a transformar el amor”. De nuevo, nos encontramos hablando en términos de amor, que ha sufrido una sustancial resignificación a través de la palabra y la propia vida de Jesús. La Justicia, desde una óptica cristiana, ha de entenderse y ejercerse como una forma de amor, en un mundo plagado de pecado y opresión. La imbricación entre la Fe y el amor –que comporta la realización de la Justicia– es tan profunda y esencial que puede condensarse en un mismo mandamiento: creer en Jesucristo y amar al prójimo. El ejercicio de amar implica que Dios se integra y permanece en nosotros. No es posible conocer a Dios si no es

⁴¹ Mispat se equipara a juicio, significa propiamente salvación o liberación del injustamente oprimido. (Cf. Ellacuría, I., *op. cit.* p. 159.)

a través del amor⁴². González-Carvajal se vale de un versículo de San Pablo que dice lo siguiente: “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el espíritu santo que nos ha sido dado (Rm 5,5)”. El amor de Dios se derrama en el corazón del hombre, que a su vez ya albergaba su propio amor –éros, centrado en dar y en recibir– y colma la existencia humana, que se ve realizada en albergar a Dios en su interior. Paul Tillich, describe este fenómeno de la siguiente manera: “la agápe es el amor que se introduce en el amor”⁴³. Tras lo formulado por San Pablo y Tillich, González-Carvajal establece que la síntesis de esos dos amores da lugar a la caridad, que entiende como la expresión del amor en las relaciones con el prójimo.

2.3. Caridad y Justicia

Personalmente, realizo esta reflexión: tras la identificación llevada a cabo por González-Carvajal, que pone de manifiesto que el amor de Dios tiene un nacimiento interno, pues es intrínseco a cada hombre que lo alberga en su interior, pero que asimismo tiene su manifestación en las relaciones con el prójimo; ¿no es el nacimiento de esta denominada caridad, la demostración de la armonía y la indivisibilidad de las dos concepciones de Justicia que analizamos en un principio? Es decir, el éros puede asociarse a la concepción platónica de Justicia, como virtud intrínseca del alma, la naturaleza humana. Esta conciencia se ve completada y sublimada a través del agápe, el amor de Dios, que todo lo abarca; que puede asociarse a una concepción más aristotélica, en el sentido de que recoge las relaciones no sólo entre los hombres y Dios, sino entre los propios hombres. “En nosotros no hay nada más que un amor, ese amor en el que resulta imposible distinguir lo que procede de la naturaleza humana y lo que ha aportado la gracia”⁴⁴.

El conocimiento de Dios, pasa necesariamente por el ejercicio del amor, es decir, la aplicación de la Justicia en las relaciones con el prójimo. Esta es la única manera de tener una conciencia verdadera de Dios. Esta nota de caridad, es precisa para alcanzar una Justicia lo más perfecta posible. Como enuncia González-Carvajal, “la caridad debe poner ternura en la Justicia”⁴⁵. Usando una terminología más cercana al lenguaje jurídico, este autor habla de las personas como sujetos de derecho, que sin el ejercicio de la caridad, con la aplicación de una mera Justicia formal, se transformarían en “sujetos anónimos”. Esta consideración de anónimo asume que mediante la

⁴² González-Carvajal, L., *op. cit.*, p. 179.

⁴³ *Ibid.* p. 163.

⁴⁴ *Ibid.* p. 164.

⁴⁵ *Ibid.* p.170.

aplicación de normas jurídicas puede alcanzarse la Justicia, pero únicamente en su carácter formal. Así, se dirime una controversia determinada en base a la ley que contempla este hecho específico, que puede no tener en cuenta otros factores esenciales de la persona, como por ejemplo su dignidad. De igual manera resulta de gran interés cómo este autor incardina esta idea en las estructuras del Estado, y su relación con los ciudadanos. Los poderes públicos han de estar al servicio del todo el conjunto de la sociedad. Sin embargo “como muy bien mostró Levinas, el “todo” nunca tiene rostro. Para relacionarse con 40 millones de personas es inevitable manejar a cada una de ellas como una masa de 40 millones dividida por 40 millones. Lo sabía muy bien Nietzsche cuando dijo que el Estado es “el más frío de todos los monstruos fríos”⁴⁶. También resulta muy esclarecedora la imagen que establece al mencionar la alegoría de la Justicia, que aparece con los ojos vendados, como símbolo de la imparcialidad que debe poseer.

El amor entra en escena a la hora de considerar a la persona en un plano individual, a la hora de contemplar su realidad interna, una dimensión espiritual, que no puede cubrirse con la aplicación estandarizada de la norma jurídica. Es preciso una integración armónica de caridad y Justicia, es decir, de amor y caridad, para que la acción de la Justicia se vea perfectamente realizada. En palabras de Pío XII, “el orden social no admite ni oposición ni alternativa: amor o derecho, sino la síntesis fecunda: amor y derecho”⁴⁷. Incluso autores como Paul Ricoeur, que dedica parte de su obra *Amor y Justicia* a teorizar acerca de los aspectos cuestionables que, a su juicio, encuentra en las reflexiones en torno al amor de Dios, llega finalmente a conclusiones que refuerzan lo anteriormente sostenido: manifiestan una conexión necesaria entre amor –aunque no lo etiquete concretamente como amor de Dios– y Justicia. Mediante las propias expresiones de Ricoeur: “Me propongo lanzar un puente entre la poética del amor y la prosa de la Justicia. [...] Ésta confrontación no puede ser eludida desde el momento en que tanto la una como la otra elevan una pretensión que concierne a la praxis individual o social. En el himno⁴⁸, la relación a la praxis no era considerada: el amor era simplemente alabado por él mismo, por su altura y su belleza moral. [...] Es la acción, donde amor y Justicia se dirigen, cada uno a su manera; es la acción la que los dos reivindican. El examen separado de los conceptos de amor y de Justicia debe dejar paso a la relación dialéctica”⁴⁹.

⁴⁶ *Apud.* González-Carvajal, L., *op. cit.* p. 164.

⁴⁷ *Ibid.* p. 167.

⁴⁸ Ricoeur denomina “himno” al mandato establecido en torno a amar a la figura de Dios, que él encuentra ciertamente cuestionable. Se refiere a este como “empleo desconcertante del imperativo”. “Si se toma al imperativo en el sentido usual de obligación, fundamentalmente argumentado por la moral kantiana, hay algo escandaloso en ordenar el amor, es decir, un sentimiento”. (Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 16.)

⁴⁹ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 26.

3. JUSTICIA COMO VIRTUD TRANSFORMADORA DE LA REALIDAD

La intervención de Ricoeur viene como anillo al dedo a la hora de abordar otra de las cuestiones que no pueden ser olvidadas a la hora de contemplar la concepción cristiana de la Justicia. Esto es, su conexión con la realidad, y su función transformadora de ésta. Esta función transformadora conlleva lo que Ellacuría denomina “la realización del Reino de Dios en la historia.” Integrandolo esta nueva faceta a nuestro análisis en torno a la relación Fe-Justicia, hemos de asumir la unidad que integran Dios y el hombre, catalizada a través del amor. Esta unidad acarrearía la realización del Reino de Dios en la tierra, esto es, la salvación, como una tarea compartida, una obra conjunta entre Dios y el hombre, poniendo de nuevo de manifiesto su conjunta entidad⁵⁰. Es esta realización del reino de Dios lo que comporta la faceta transformadora de la Justicia cristiana.

En esta vertiente de transformación, ha de ser de nuevo resaltado el papel de la Fe, a través de la introducción de la nota de su credibilidad⁵¹. “De la fe de Jesús y el de la predicación del Reino, se desprende la profunda unidad entre lo que es la fe y lo que es la acción transformativa de la realidad. La fe de Jesús arranca primariamente de lo que era ÉL, esto es, de lo que era su humanidad por comunicación de Dios”⁵². Fe y credibilidad conforman una realidad indisoluble. Considerar una Fe sin credibilidad no tiene cabida, ¿qué sentido tiene una idea de Dios y su amor, si no se produce una creencia en ella? y en el sentido opuesto, ¿cómo se puede ejercer la facultad de creer, si nos encontramos ante un concepto vacío? Ellacuría señala asimismo lo que él denomina “permanente circularidad” entre ambas. Esta circularidad supone que la simbiosis entre Fe y credibilidad, como toda relación simbiótica, sirve para fortalecer a ambas. La Fe, reforzada por la credibilidad, a la vez logra que la credibilidad esté más fundamentada, que resulte más poderosa. Esta circularidad es asimismo histórica, realización del Reino de Dios se produce en una realidad contextualizada a través del paso del tiempo, que condiciona como ha de enmarcarse la Fe. ¿Por qué nos interesa esto a la hora de hablar de Justicia? Fruto de la significación histórica, hemos de buscar los elementos más adecuados para alcanzar la justicia, “para mostrar plenariamente el elemento salvífico de la fe”⁵³.

⁵⁰ Cf. Ellacuría, I., *op. cit.*, p.141.

⁵¹ Credibilidad entendida como creencia en los actos en los que se sustenta la Fe. Ellacuría menciona a este respecto que la Fe de Jesús fue creciendo según fue observando los actos de los que era que era capaz. Gracias a la credibilidad, se sitúa históricamente la predicación del Reino de Dios, como estudiaremos a continuación.

⁵² Ellacuría, I., *op. cit.*, p. 199.

⁵³ *Ibid.*, p. 200.

Dentro de esta concepción del Reino de Dios como realidad transformadora, hemos de considerar un último aspecto que nos descubre un nuevo carácter de la Justicia. En base a sus experiencias vitales y teniendo en cuenta su unión con Dios, pero asimismo con los hombres, podemos decir que desde ésta doble naturaleza predicó la realización del Reino de Dios en la tierra como manera de salvación. Esta prédica, sin embargo, le llevó en repetidas ocasiones al conflicto con los poderes de su época. Así, algunos autores consideran que el establecimiento del Reino de Dios en la tierra supone inexorablemente una fuente de conflicto. Al alcanzar estas conclusiones, nos asalta una no desdeñable preocupación: ¿reduce esta conflictividad la tarea salvífica del cristianismo? ¿reduce el aporte de la Fe?

Elacuría reflexiona acerca de cómo hemos de considerar la Justicia para no dejarnos llevar por esa conflictividad, que puede acabar desvirtuándola. Resuelve el problema, como no iba a ser de otra manera, haciendo referencia al amor. Si asumimos la búsqueda de Justicia como una inexorable confrontación, o –empleando la terminología marxista– como la manera de destruir las estructuras hegemónicas y canalizar la lucha de clases, es inequívoco que estaremos minando la verdadera naturaleza de la Fe. La salvación cristiana no se encuentra encorsetada en los conceptos de estructura ni de clase. Para prevenir que este espíritu ‘belicoso’ que supone el predicar el Reino de Dios en un mundo de pecado secuestre a la Justicia y haga empobrecer el mensaje cristiano, hemos de entenderla como la determinada acción histórica (en el sentido anteriormente mencionado, teniendo en cuenta el transcurso del tiempo y el desarrollo de las sociedades) movida por el amor, que se toma frente a la realidad de un mundo de pecado. Así, aseguraremos el ejercicio de una verdadera Justicia, sin empobrecer el calado del mensaje cristiano.

CAPÍTULO III. LA JUSTICIA EN EL MARXISMO

1. MARX Y LA MORAL

1.1. ¿Es posible delimitar un concepto de “moral marxista”⁵⁴?

Esta no se trata de una cuestión baladí, y sin duda ha estado rodeada de cierta polémica. A lo largo de la obra de Marx, no es posible encontrar el desarrollo articulado de una idea de ética, y predomina una visión negativa y reticente acerca de las cuestiones consideradas de carácter moral. El mismo autor verbalizó de manera vehemente y reiterada su rechazo hacia la moral⁵⁵. Podría decirse que Marx, con tan airado desprecio, se oponía a las afirmaciones que él entendía que manaban de una tradición que, como veremos a continuación, consideraba viciada y egoísta, puesto que contribuía activamente a la permanencia de las relaciones de dominación de la clase burguesa sobre la clase obrera.

Dando un paso más allá, sorteando los primeros indicios que nos podrían hacer caer en la tentación de creer que Marx logra esquivar toda consideración moral en su obra, podremos observar que si bien, como se ha expresado anteriormente, no es posible encontrar un desarrollo estructurado de una idea de ética, buscando tal desarrollo como una idea explícita. Sin embargo, si prestamos la suficiente atención, podemos apreciar un indudable, aunque seguramente no deseado ni por el mismo Marx, velado tinte moralista. Así, la teoría moral de Marx se constituye como una teoría moral implícita. Podemos llamar “moral marxista”, a lo que hemos de construir gracias a las diversas aportaciones que Marx va realizando sobre los numerosos temas que aborda a lo largo de su obra, en los que puede denotarse una inequívoca concepción moral.

⁵⁴ Antes de comenzar este apartado, resulta necesario realizar una aclaración de carácter terminológico: la utilización del término “marxismo” o “marxista” se hará en referencia a las ideas que se destilan de manera directa de los textos de Karl Marx. Como es sabido, Marx es uno de los pensadores más influyentes de la –relativamente– reciente historia del Pensamiento. Ha sido incansablemente leído, reinterpretado y criticado; estando dotado de un particular magnetismo, que ha atraído tanto detractores como adeptos, generando reacciones que pasan por la adoración hasta el más profundo rechazo. No obstante, se ha intentado huir de las reinterpretaciones de Marx, y ceñirse estrictamente a lo contenido en su obra, con la intención de acotar el objeto de estudio de este trabajo. Así, el uso de la terminología de “moral marxista” habrá de entenderse como la denominación dada al conjunto de ideas de carácter ético que se pueden extraer de la obra de Marx, analizados a lo largo de esta sección del trabajo.

⁵⁵ Estas más que manifiestas reticencias han de enmarcarse en el contexto en el que Marx se educó y desarrolló su pensamiento, y en referencia a su particular vocación de romper con lo establecido. En palabras del profesor Norbert Bilbeny: “deben entenderse dentro de la voluntad polémica de su discurso, concebido también como respuesta por partida doble al moralismo utilitarista y al de los llamados, tras ellos, «socialistas utópicos»”. (Bilbeny, N., “¿Hay una moral marxista?”, *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 9 (1984), p. 81.)

Una vez habiendo determinado que efectivamente, podemos hablar de una, si bien ciertamente escondida, noción de “moral marxista”, pasaremos a enunciar algunos de los factores que pueden llegar a dificultar su determinación y comprensión. En primer lugar, ha de hacerse referencia a cómo se desarrolló en su tiempo la obra de Marx, así como cuál ha sido tradicionalmente su estudio. La aproximación más habitual es la que discierne entre una primera etapa, denominada como la etapa del “joven Marx”, que se va diluyendo con el transcurso del tiempo hasta lo que se denomina su “obra de madurez”. ¿Por qué es significativa esta separación en dos etapas para la cuestión que nos concierne? Esta división se corresponde asimismo con el desarrollo de la “moral marxista” como teoría moral implícita. En sus primeras obras, el joven Marx elabora su teoría de la alienación, en la que se hacen más patentes sus consideraciones de carácter ético. Al avanzar hacia la madurez, Marx abandonará esta teoría, pero aferrándose aún y así a su parte moral, que como ya hemos visto, se singulariza por su caracterización negativa de la realidad existente.

La obra producida por el joven Marx da a luz a la teoría de la alienación, desarrollada en torno a una concepción de la realidad existente como moralmente negativa; en contraste con Hegel, que entendía la realidad como racional, Marx considera que la realidad todavía no es racional: “la define como objeto o esencia alienada de un sujeto humano productor, postula una recuperación de ese objeto (Dios, el estado o el capital, más tarde) por tal sujeto productor”⁵⁶. Este sujeto productor se encuentra “fuera de sí”, desdibujado, puesto que ha de recuperar su verdadera esencia para realizarse verdaderamente. La realidad sólo podrá ser racional cuando esta recuperación se produzca. Si bien en sus primeros esfuerzos de desarrollo de la teoría de la alienación resultaba crucial para Marx lograr la total síntesis entre teoría y praxis, es decir, entre teoría y práctica, no logra alcanzar tal propósito. Este “fracaso”⁵⁷ de especificación de cómo habrá de lograrse esa recuperación del objeto por el sujeto alienado, nos hace avanzar hasta el segundo motivo que dificulta la identificación y el estudio de la “moral marxista”, que es precisamente su indeterminación práctica.

Es en su obra de madurez donde se centra en resolver esta cuestión acerca de cómo es posible alcanzar la transformación de la realidad, dejando de lado su cimentación moral, lo que produce que

⁵⁶ Pérez-Díaz, V., “El proyecto moral de Marx cien años después”, en *Marx, economía y moral*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 101-103.

⁵⁷ En ocasiones también se ha utilizado el término de paradoja a la hora de hacer referencia a la “moral marxista” pues ciertamente, su planteamiento fácilmente conduce a equívocos. Tras su aparente inexistencia, debido al rechazo a la moralidad, nos topamos con valoraciones de carácter moral y sin embargo, cuando las analizamos, no podemos llegar a concretarlas debido a que inicialmente no hay pautas que nos conduzcan a su aplicación. Finalmente, cuando Marx nos propone la herramienta para hacerlo (la revolución) nuevamente hemos de enfrentarnos a la cuestión moral per se, que se encuentra más suavizada que nunca. Sin duda esta concatenación de ideas es ciertamente paradójica.

la “moral marxista” quede completamente oculta. Sin embargo, el cómo de la transformación de la realidad también implica una reflexión moral. Pérez Díaz explica brillantemente que la transformación de la realidad constituye una labor pendiente, sobre la que se ha de reflexionar para lograr llevarla a cabo. El instrumento que propone Marx es el de la revolución. “¿Cómo justificar esta revolución? Aquí volvemos a encontrar la inhibición de Marx para explicitar y desarrollar su pensamiento moral [...] La revolución va a dar cuenta de una realidad inmoral, valorada negativamente, y por contraste, va a realizar ciertos valores: esta es su justificación moral. En aquel lenguaje Hegeliano de la juventud, la revolución va a iniciar el reino de la razón en la historia, e introducimos en el reino de la libertad”⁵⁸. A través de este ejemplo es posible ver cómo sigue habiendo un corazón moralista tras los postulados de Marx, que asimismo se ve aderezado por numerosas exclamaciones de indignación y de gran carga emocional a lo largo de sus escritos.

En resumidas cuentas, esta división en la obra de Marx no debe distraernos, pues si bien, como es natural, Marx va evolucionando y cambiando el modo de expresión y redacción de sus ideales, hemos podido argumentar como, en mayor o menor medida, la que hemos denominado “moral marxista” sigue presente. Esta evolución puede compararse con el proceso que hemos seguido en el capítulo dedicado a la Justicia jurídica a la hora de llegar a intelegir un concepto de una posible Justicia absoluta. Si bien se puede identificar una idea de Justicia jurídica, despojada supuestamente de una caracterización moral, esto la vacía de contenido, como asimismo sucede si no tomamos en consideración la encubierta moralidad marxista.

1.2. Marx y la naturaleza del ser humano. Humanismo marxista

Una vez que hemos esclarecido la efectiva existencia de una “moral marxista”, podemos avanzar a los variados conceptos que engloba en su interior. Una valoración que no podemos pasar por alto es la que realiza Marx acerca del ser humano. Este humanismo, en tanto preocupación por la esencia misma de los hombres, es característico del joven Marx. Primeramente, hemos de recordar el lugar en el que Marx sitúa al hombre dentro de su particular visión de la realidad. Utilizando razonamientos sustentados en el materialismo dialéctico⁵⁹, configura así el contexto en el que se encuentra el ser humano: como tesis, el individualismo liberal, que se condensa en la explotación

⁵⁸ Pérez-Díaz, V., *op. cit.*, p. 108.

⁵⁹ El materialismo dialéctico, en contraste con el idealismo filosófico, considera la materia como sustrato de la realidad. Las ideas tienen un origen físico, la realidad material condiciona todo el desarrollo de nuestro pensamiento. Con el afán de explicar lo que ocurre en esta realidad material, esta corriente utiliza el mecanismo de la dialéctica, caracterizado por tres fases: 1) la tesis, o una determinada concepción o tradición; que se encuentra contestada por una nueva concepción, 2) la antítesis. Finalmente, de la colisión entre tesis y antítesis se produce la 3) síntesis, esto es, una nueva comprensión del problema. (Cf. Pérez-Díaz, V., *op.cit.*, pp.114-115).

del obrero, lo cual produce, como ya hemos mencionado, su completa alienación, su alejamiento de su verdadera esencia como hombre. La antítesis se sustenta en la toma de conciencia de tal sujeto alienado de dicha opresión, que se levanta con el afán de recobrar su esencia, su dignidad humana, que ha de rescatarse pasando por la abolición de la propiedad privada⁶⁰. La síntesis resulta cuando el hombre, finalmente recupera su verdadera esencia –la de hombre trabajador, como se comentará a continuación– y puede ya realizarse plenamente, liberado de la opresión.

Podemos resaltar tres elementos que caracterizan la concepción marxista del ser humano:

1. El hombre como trabajador. En ocasiones esta visión se ha denominado como una visión periférica debido a que, en la dinámica materialista adoptada por Marx, “el hombre no se define según su conciencia, sino por sus posibilidades de producción, su ordenación al trabajo”⁶¹.
2. El hombre como ser social. Esta noción de hombre trabajador no se entiende sin tener en cuenta su dimensión social. Para Marx este es el medio ideal para lograr la perfección del hombre, que no es un ente individual, un “hombre monadal”⁶² sin apertura hacia el exterior, precisa del contexto social para realizarse verdaderamente como ser humano.
3. El hombre como absoluto. Esta idea será desarrollada en mayor profundidad más adelante, poniéndola en relación con la religión. Sin embargo, hemos de comentar que Marx, paradójicamente pretende huir de los absolutos, pero no se libra de caer en ellos. En este punto resulta de gran importancia la relación entre el hombre y la historia, idea en la resulta clara la influencia, cómo no, de Hegel. La importancia del hombre como sujeto de la historia resulta crucial, ya que Marx considera, debido a su materialismo, que son las condiciones exteriores al individuo, las dadas por la realidad material de cada momento histórico, las que lo moldean.

1.2.1. Relación antagónica con la religión

Con el objetivo de poner lo expuesto en relación al humanismo de Marx con lo desarrollado en relación al cristianismo en apartados anteriores de este trabajo, no podemos pasar por alto que las características que configuran la noción del hombre marxista se articulan en base a una premisa fija y rotunda en el pensamiento de Marx, su ateísmo.

⁶⁰ Estas son ideas que ya introdujo el joven Marx, pero que más tarde completaría en su obra de madurez, añadiendo como ha de abolirse esta propiedad privada, siendo la herramienta para su consecución la revolución.

⁶¹ López Trujillo, A., *op. cit.*, p. 197.

⁶² *Ibid.* p. 199.

Hemos de partir de una importantísima diferencia inicial, de carácter sustancial. Marx, como buen materialista, niega rotundamente la existencia del espíritu independiente del cuerpo como realidad física. Así, el concepto de hombre marxista se construye en oposición a Dios⁶³, e ignorando la vertiente espiritual que éste infunde a través de su amor, que para Marx no es otra cosa sino una ideología estructural burguesa, que como tal, ha de ser superada. Califica a la religión como una auto-alienación, creada por los mismos hombres, y no al revés; considerando que nace de la propia miseria del hombre. López Trujillo aduce que este desconocimiento por parte de Marx de lo que él denomina, lenguaje del amor, genera una falsa disyuntiva, entre dos conciencias aparentemente opuestas que no lo son tal, hombre y Dios. Sin embargo, con su rotunda renuncia a una consideración espiritual dentro de la realidad del ser humano, cae en un cierto deísmo. Considera que el hombre es dueño de sí mismo, de la naturaleza y de la historia (como hemos visto, consideración del hombre como absoluto). Utilizando de nuevo el lenguaje de López Trujillo: “El hombre concebido en oposición a Dios es entonces entronizado en una dimensión terrestre: se habla así de la autocreación por el trabajo, que ya no es la realización por la colaboración con Dios, sino absurda deificación en oposición a él. Presenciamos así la más tremenda inversión: no es el hombre la imagen de Dios, sino Dios la imagen del hombre. Cómo esto es imposible, se llega a la mutilación del hombre, a su propia destrucción”⁶⁴. Adelantándonos a lo que más tarde comentaremos respecto de la Justicia marxista, desde una perspectiva cristiana, la Justicia tal y como la entiende Marx resulta inasumible, y viceversa. El rechazo marxista de Dios supone para el cristianismo una herida incurable, puesto que en su figura reside la clave para entender la Justicia, como producto del amor que Dios emana sobre los hombres. En cambio, para Marx lograr la Justicia pasa por la liberación del individuo a través de la destrucción de los grilletes que para él suponen la imposiciones de la moral burguesa, entre los que preeminentemente se posiciona la religión.

Volviendo a las tres características que hemos identificado con anterioridad, en todas encontramos un choque entre lo establecido por Marx y los valores cristianos. Si hablamos del hombre trabajador, de nuevo nos topamos con el deísmo marxista, para quien el trabajo constituye el verdadero modo de realización del hombre; en contraste con la concepción cristiana de que el amor de Dios colma la existencia humana, siendo a su vez su causa y su sentido. En relación a la dimensión social, desde la perspectiva cristiana, podemos asegurar, que gracias a la negación de la

⁶³ Vid. Marx, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

⁶⁴ López Trujillo, A., *op. cit.*, p. 201-203.

espiritualidad, el hombre, en vez de integrarse armónicamente en la sociedad, iluminado gracias al espíritu, es decir, el amor de Dios que individualmente satisface a cada hombre y guía su existencia; se diluye en el contexto social, que se ve acentuado frente a los valores personales, para el cristianismo intrínsecos a cada persona e insustituibles, puesto que el hombre es un fin y no un medio que pueda verse inmerso en una homogénea dinámica social. Ya me he referido al hombre absoluto, al que separarlo de su dimensión espiritual exenta de la realidad material es equiparable a mutilarlo, a arrancarle una parte vital de su configuración humana.

La consideración de Marx de la religión como hija de la miseria humana⁶⁵, también peca de este sesgo espiritual; no es ésta una miseria económica (al igual que la preocupación por la pobreza es un valor de gran importancia en el marxismo, también lo es en el cristianismo), sino el fruto de la miseria intrínseca que comporta inequívocamente la existencia humana, la muerte. El propio Marx la describió como la amarga victoria del género sobre el individuo. Como se mencionó en el apartado referente al cristianismo, para el marxismo la muerte constituye la última alienación, que es la única de entre todas las alienaciones que no puede superarse, ni siquiera con la herramienta de la revolución. Sin embargo, el cristiano se prepara y supera este inevitable acontecimiento a través del consuelo espiritual que proporciona la acogida en el cielo. Esta superación de la última alienación, verdaderamente irrita a Marx, y también constituye una de sus centrales críticas al cristianismo, puesto que ve esta ascensión y gozo del más allá como excusa para perpetuar las injusticias, o utilizando sus términos, las alienaciones, presentes en este mundo, en el único que tiene cabida en su pensamiento materialista, que no puede ser postergado por alcanzar una supuesta plenitud en un hipotético y futuro mundo extraterrenal.

2. MARX Y EL DERECHO

El análisis de Marx acerca de las cuestiones políticas y jurídicas no fue tan profuso y detallado como sí lo fue el del campo de la Economía⁶⁶, puesto que, como sabemos, a esta última la consideraba la causa de las primeras. La abolición de la propiedad privada, intrínseca al sistema capitalista, implicará necesariamente la abolición de la organización del Estado, entendido como institución burguesa: “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los

⁶⁵ Marx, K., *op. cit.*, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, pp. 7-11.

⁶⁶ Cf. Sánchez, S., “El pensamiento jurídico-político de Karl Marx”, *Revista de Derecho Político*, 11 (1981), pp. 117-140.

negocios comunes de la burguesía”⁶⁷. Esta concepción absolutamente negativa del Estado se enraíza en muchas de las cuestiones que anteriormente hemos planteado. Principalmente, Marx consideraba la institución estatal tal y como él la conocía⁶⁸ como otro mecanismo alienante burgués, debido a la separación que el Estado liberal establecía entre el Estado en sí (entendido como las diversas instituciones políticas) y la sociedad civil. A diferencia de Hegel, que percibió el Estado moderno como la cúspide de un proceso de perfeccionamiento llevado a cabo en la historia, para Marx, esta evolución histórica resultaba en una noción de Estado que estaba viciada. Así, como hemos visto que Marx critica la religión porque entiende la asunción del amor de Dios, a través de la fe individual, como valor alienante y que aísla al hombre de su ser social; encontramos este mismo concepto en su idea sobre el Estado.

Inspirado en Feuerbach, Marx asevera que no cabe la separación entre el “Estado en sí” y la sociedad civil, pues esto produce una ruptura dolorosa e indudablemente alienante en el ser humano⁶⁹. Como el propio Marx lo refiere en *Sobre la Cuestión Judía*, donde el paralelismo entre su crítica a la religión y su crítica política se hace más que patente: “los miembros del estado político, son religiosos por el dualismo existente entre la vida individual y la política: son religiosos en la medida en que el hombre se comporta con respecto a la vida en el Estado, localizado en su individualidad real, como con respecto a su verdadera vida; religiosos en cuanto aquí la religión es el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y el alejamiento del hombre respecto del hombre. [...] Se trata del hombre en su forma más burda y asocial, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como vive vegeta, tal y como se encuentra corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de las relaciones e instrumentos más inhumanos”⁷⁰. Marx da la vuelta a ese proceso perfeccionado, y lo percibe en cambio como la entrega de la capacidad de cada uno de los hombres, como colectividad, de llevar las cuestiones políticas, sin necesidad de injerencia de las instituciones liberales, que se han hecho con el poder político a cambio de lo que califica de falsas promesas⁷¹. Avineri explica que, según Marx, se culmina así la separación del hombre de su esencia social, de su capacidad de

⁶⁷ Marx, K y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 67.

⁶⁸ Al hacer referencia al “Estado” o al “Estado moderno”, estamos hablando del Estado democrático liberal, característico en Europa de las postrimerías del s. XIX hasta nuestros días.

⁶⁹ Cf. Marx, K., *op. cit.*, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, pp. 40-41.

⁷⁰ Marx, K., *Sobre la Cuestión Judía*, Anarres, Buenos Aires, 2016, p. 239.

⁷¹ Cf. Atienza, M., *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983, p. 71.

verdadera participación en la esfera política⁷². Bobbio señala que para Marx, todo poder político desde la perspectiva de la lucha de clases resulta opresivo, puesto que Marx centra su pensamiento en quién gobierna, sin atender a cómo lo hace⁷³. No entraré a comentar cuáles son los detalles de la forma propuesta por Marx para superar esta noción de Estado burgués (es posible intuir que será el socialismo/comunismo, conseguido a través de la revolución); sin embargo, sí que he considerado útil realizar esta recapitulación sobre las ideas de Marx acerca del Estado, puesto que nos ayudarán a comprender su concepción del Derecho.

En el imaginario marxista, las instituciones que conforman el Estado liberal, ponzoñosas y únicamente al servicio de la perpetuación de la dominación burguesa sobre la clase proletaria, son de las que mana, a su vez, el Derecho. Desde su perspectiva materialista, el Derecho “no consiste más que en el reconocimiento oficial del hecho. [...] La legislación, tanto política como civil, no hace más que expresar, verbalizar, el poder de las relaciones económicas”⁷⁴. Es éste el derecho que Marx encuentra injusto, puesto que parte de una concepción del un sistema económico y de un Estado ya viciada, de una supuesta libertad, que como concepto encuadrado en el sistema burgués, no tiene ningún valor. La concepción del Derecho, equiparado a la libertad que, una vez alcanzado el estado socialista/comunista puede definirse, en palabras de E. Kamenka, como: “*the inner moral consciousness of the truly human and truly self-determined man*”⁷⁵. (La conciencia moral interiorizada en el hombre verdaderamente humano y autodeterminado, es decir, en el hombre liberado de las alienaciones). Marx contempla el Derecho como cuando afirma que la religión es creada por el hombre, y no al contrario. “La sociedad no se basa en el Derecho, esto es una ficción legal, más bien el Derecho debe basarse en la sociedad; debe ser la expresión de los intereses y necesidades comunes de la sociedad, tal como surgen de los diversos métodos materiales de producción, contra la arbitrariedad del individuo singular”⁷⁶.

⁷² Cf. Avineri, S., *Pensamiento social y político de Carlos Marx*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983, p. 18.

⁷³ Marx abogó por formas estatales, específicamente por las dictaduras, que en un principio podrían parecernos completamente injustas, pero que según su óptica, eran indudablemente más justas y deseables. Simplificando este concepto: una dictadura del proletariado, puesto que el proletariado es quién gobierna, es justa; mientras que una democracia liberal, es intrínsecamente injusta por estar liderada por la burguesía. (Vid. Marx, K., *Las luchas de clase en Francia de 1848 a 1850*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2015.)

⁷⁴ Marx, K., *Miseria de la filosofía*, Jucar, Madrid, 1974, p. 173.

⁷⁵ Kamenka, E., *The Ethical Foundations of Marxism*, Routledge, Abingdon, 1962, p. 17.

⁷⁶ Atienza, M., *op. cit.*, p. 133.

3. MARX Y LA JUSTICIA

Finalmente pasamos a abordar la cuestión relativa a la Justicia. Si bien puede parecer que se ha producido una cierta demora en tratar este concepto, de importancia central en el trabajo, he considerado que, para poder comprender en toda su complejidad y profundidad su aproximación desde la óptica marxista, había de elaborarse primero un esbozo de cómo se van entrelazando los distintos eslabones, las distintas temáticas que van siendo tratadas en la obra de Marx, hasta forjar lo que hemos denominado como “moral marxista”, que, por su carácter implícito y hasta paradójico, no facilita su comprensión. Sin embargo, espero haber hecho notar en los apartados anteriores, cómo se van destilando las valoraciones morales de Marx, por lo general fuertemente negativas, acerca de las diversas cuestiones analizadas. Sin desearlo, Marx nos ha ido dando algunas pautas que nos van a servir para identificar su concepción de Justicia.

En el seno de las discusiones doctrinales acerca de la idea de Justicia transmitida por Marx, un debate central se constituye alrededor de la idea que le suscita tanta inquina, es decir, alrededor de cuál es el principal factor presente en el sistema capitalista que Marx encuentra injusto. A este respecto debemos identificar varios conceptos: La libertad, que como veremos, se encuentra estrechamente relacionada con la igualdad, y la explotación. Estas tres ideas se ponen en relación en la formulación de la doctrina del intercambio de equivalentes iguales, sobre la cual, teóricamente, se sustentan los Estados liberales⁷⁷.

3.1. Doctrina del intercambio de equivalentes

Al hablar de la concepción marxista del Derecho, se ha visto que éste ha de ser articulado sobre la libertad tal y como la entiende Marx –en una dimensión social– alejada de consideraciones individuales. Esta libertad sólo puede darse si eliminamos la desigualdad y la explotación derivadas de la dominancia de los mecanismos socioeconómicos burgueses. Uno de estos mecanismos se trata del sistema de intercambio de iguales. Esta supone una de las más significativas contradicciones que Marx observa en el Estado liberal, en el que uno de sus pilares básicos es el de garantizar la igualdad entre todos los hombres. En la sociedad democrática liberal, aparentemente los hombres pueden relacionarse libremente, mediante el intercambio de mercancías, bienes equivalentes. Nos encontramos con dos individuos, el individuo A y el individuo B, que se necesitan recíprocamente,

⁷⁷ Si bien se utiliza una terminología económica, esta teoría del intercambio de equivalentes es extrapolable a todo el conjunto de la sociedad, puesto que para Marx, el resto de sectores que conforman la realidad de las sociedades humanas parten de la superestructura económica, de la cual esta doctrina es la base.

pues ambos desean la mercancía del otro. Mediante esta premisa se introduce la idea de la igualdad, puesto que se presupone que estas mercancías son equivalentes, y ambos comparten sus necesidades en forma de anhelo por lo que les va a proporcionar el otro. En línea de lo visto anteriormente, esta relación en términos de igualdad también comporta una relación social. Es por ello que para Marx igualdad y libertad se encuentran tan estrechamente relacionadas, se subliman en esa relación social. Podríamos decir que Marx reformula la libertad personal, desde un punto de vista más sociológico que filosófico, que era el adoptado por Rousseau y otros pensadores liberales.

Hasta este punto, nada parece indicar que se produzca injusticia en este intercambio, sin embargo, si ahondamos hasta lo que Atienza denomina el “meollo” de la cuestión, esto es, las relaciones de producción (cómo se producen y cómo se distribuyen las mercancías que conforman el contenido del intercambio) nos damos de bruces con la injusticia presente en la doctrina del intercambio de bienes equivalentes. No es una injusticia que esté oculta en los mecanismos que constituyen el intercambio, pues como hemos visto, en condiciones ideales de igualdad y libertad, ésta doctrina resultaría cierta: “así como la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos, el contenido o sustancia –tanto individual como colectivo– pone la libertad. [...] El intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda libertad e igualdad”⁷⁸. Donde Marx quiere poner el acento es en que tal igualdad entre los sujetos intervinientes en el intercambio, no es tal, puesto como hemos visto, en la sociedad burguesa, no es posible encontrar una verdadera libertad, lo que conlleva a no poder alcanzar una igualdad efectiva y a que prime la explotación. Los individuos que pueden acceder al intercambio de bienes equivalentes son aquellos que tienen acceso a la propiedad, acceso que no es igual para todos los hombres que conforman la sociedad, y en parte es parasitaria de una dinámica que parte de unas relaciones de producción también desiguales. Así, la libertad social y jurídica no puede alcanzarse, debido a que el hombre, envuelto en las dinámicas burguesas que han culminado en la consecución del Estado liberal, se ve alienado en su dimensión político-social, la única vía que permite a los hombres gozar de una auténtica libertad.

A modo de recordatorio, no ha de olvidarse el materialismo y el ateísmo de Marx. Una de las principales críticas marxistas a la religión hemos de asociarla con lo que él identifica como una actitud pasiva, una holgazanería, fomentada por la fe, que espolea el amor de Dios; fundada en la creencia en un “más allá” en el que, se verán satisfechas todas las necesidades y anhelos humanos.

⁷⁸ Atienza, M., *op. cit.*, pp. 180-186.

Tal holgazanería, según Marx, conduce al abandono de la búsqueda de la Justicia durante la vida, pues a modo de consuelo, los creyentes se aferran a esa supuesta Justicia divina y se resignan a obtener una verdadera Justicia durante su vida terrena. Esto enerva a Marx, puesto que su obcecación material no le permite admitir tal realidad ultraterrena. Como se empeña en esta negación de un plano más allá de lo físico, no contempla la posibilidad de que los creyentes no sean unos gandules que esperan pasivamente la muerte para alcanzar la Justicia: si bien la consecución de la Justicia en su perfección se completa conociendo a Dios, proceso que sí culmina tras la muerte; el amor de Dios volcado sobre los hombres permite el gozo de la Justicia durante la vida terrena, mediante el ejercicio del amor, dirigido al prójimo, por ejemplo mediante actitudes de protección al más débil y al desfavorecido. Sin embargo, para Marx la Justicia solo puede ser concebida en la realidad material, en el “más acá”, no es asumible de ninguna otra manera.

3.2. ¿Existe una idea concreta de Justicia en Marx?

Sí es posible hablar de una concepción de Justicia marxista. Como hemos visto, en una dimensión terrena, y únicamente cuando se alcance lo que Marx denominaba como auténtica libertad –en contraste con su homólogo burgués– podrá alcanzarse la Justicia. Sin embargo, su identificación no es fácil, puesto que para llegar a ella han de analizarse diversos temas tratados por Marx a lo largo de su obra, siendo estos además no los más destacados cuando hablamos de la filosofía marxista, ya que a menudo nos vemos anclados en una concepción más orientada a la economía.

En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx formula claramente su idea de Justicia mediante el siguiente pasaje, en el que se refiere al Derecho burgués: “este Derecho igual es un Derecho desigual, pues la igualdad consistiría en que a todos se les mide por el mismo rasero, por el trabajo, pero los individuos son desiguales en cuanto a la capacidad, el rendimiento, las circunstancias personales, etc. Es decir, el resultado de la distribución no podía ser otro que el de la desigualdad real. [...] En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos [...] sólo entonces podrá rebasarse totalmente el horizonte del Derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cuál según su capacidad, a cada cual, según sus necesidades!”⁷⁹. Es curioso como Marx, en su contestación a la moral establecida –la cual consideraba como otro producto de la dominación burguesa– buscaba una

⁷⁹ Marx, K., *Crítica del Programa de Gotha*, Progreso, Moscú, 1977, p. 12.

liberación de conceptos absolutos⁸⁰ y finalmente, de su discurso, podemos extraer unas más que claras formulaciones absolutas: su noción de hombre, reafirmado a través del trabajo; trabajo que ha de ser desarrollado en un paradigma de libertad, revestida asimismo de vocación absoluta; que finalmente se consuma en la formulación general de Justicia expuesta, que se configura como una libertad social igualitaria.

Como se ha comentado en el apartado anterior al referirnos de nuevo al ateísmo de Marx, podemos ver las sustanciales diferencias entre la vertiente más social de la Justicia y la Justicia Marxista. La Justicia cristiana se constituye como una virtud de carácter individual, generada por la combinación, dentro de cada individuo, de la capacidad humana de amar a la que se suma el sublime amor de Dios, introduciendo la nota de la caridad, la que debe regir en las relaciones del creyente con su prójimo, pues es en esta dimensión social donde se realiza el ejercicio del amor de Dios. Como ya se ha comentado, Marx rechaza cualquier dimensión espiritual. Así, la dimensión social de su Justicia está relacionada con su concepción del hombre con una naturaleza eminentemente trabajadora, siendo la colectividad el medio a través del cual dicho trabajo podrá desarrollarse en su plenitud. Una vez que el hombre se libere de las trabas impuestas por la sociedad burguesa, podrá realizar verdaderamente un trabajo colectivo y digno, libre de alienación. Este es el momento que Marx sitúa en la *Crítica del Programa de Gotha* como en el que “se rebasa el horizonte del Derecho burgués”, a partir del cual se producirá el logro de una verdadera Justicia, caracterizada por la fórmula general de dar a cada individuo lo que precise según sus necesidades.

⁸⁰ De acuerdo a su materialismo, los valores morales que se van generando son un reflejo de la realidad en la que se sitúan los individuos, una realidad histórica, y que como tal, es cambiante, por ello no es de utilidad ningún idea con carácter general o absoluto.

IV. CONCLUSIONES

Tras el profuso análisis realizado en torno a la idea de Justicia a lo largo de este trabajo, se han alcanzado las siguientes reflexiones:

1. La Justicia se destaca como un valor de suma importancia, al que se le otorga gran carga de significado.

La Justicia se yergue como uno de los valores centrales en cada una de las tres áreas de estudio. En un sentido jurídico, la Justicia se erige como el elemento que dota a todo el sistema del balance y la adecuación que permiten un correcto desenvolvimiento de la sociedad, así como es el instrumento que permite comprobar el estado de dicho balance. Para la concepción cristiana, la Justicia está tan intrínsecamente ligada a la esencia de sus valores principales, como son el amor de Dios y la Fe, que su entendimiento sin ésta los desvirtuaría por completo. Quizás es en el marxismo donde se encuentra más velada la importancia de la Justicia. Sin embargo, ni siquiera todos los remilgos éticos de Marx permiten que ésta no sea tomada en cuenta, siendo el presupuesto indispensable para el desarrollo de la libertad auténtica de la que debe gozar el hombre verdaderamente libre.

2. Debido a sus bases teóricas, determinadas concepciones resultan irreconciliables. Esto sucede en el caso del cristianismo y el marxismo.

Su base teórica es tan radicalmente diferente, que cualquier posición intermedia entre ambas resulta lógicamente inaceptable. El núcleo del cristianismo, que se arraiga en la creencia de un ente inherentemente espiritual, no puede ser compatibilizado con el marxismo, cuyo obstinado materialismo no le permite concebir nada más allá de lo terreno. A este respecto, la dimensión jurídica, debido a su aparente objetividad (pese a lo mencionado de que no resulta recomendable la búsqueda de un Derecho aislado de la moral, pudiendo esto conducir a indeseables derroteros, como el desalentado relativismo), ésta si le hace más maleable a la asunción de perspectivas derivadas de otras concepciones. Por ejemplo, el influjo marxista-socialista es apreciable en el desarrollo de diversas políticas denominadas de “justicia social” en los estados liberales modernos, con el objetivo de mitigar el impacto de las desigualdades que siguen existiendo en el seno de sus sociedades; así como la asunción de valores cristianos, como es la radical igualdad del género humano, en cuanto todos los hombres somos sujetos pasivos y activos del amor de Dios, que en su manifestación al otro, pasa por el ejercicio de la Justicia; han supuesto los cimientos de medidas de gran calado y vocación de universalidad, como es el reconocimiento de los Derechos Humanos.

3. Pese a esta incompatibilidad basal, existen preocupaciones comunes: la protección de los pobres.

No nos encontramos ante la excepción al dicho popular que reza : “los opuestos se atraen”. Si bien el cristianismo y el marxismo en su núcleo son radicalmente opuestos, esto no quiera decir que puedan compartir ciertas preocupaciones en común, que particularmente se manifiestan en la protección a los segmentos más pobres y desfavorecidos de la sociedad. Estos afanes compartidos, nos pueden indicar que aspectos han de tenerse en cuenta para conseguir una Justicia efectiva y comúnmente reconocida. Si bien esto es difícil, se ha visto como las reglas para buscar una noción de Justicia de carácter superior, como el principio de *maximin* propuesto por Rawls, se basan en la inquietud común de evitar las situaciones más desfavorables, como es la extrema pobreza.

4. Debe huirse de una concepción parcial de la Justicia.

Una concepción verdaderamente profunda de la Justicia hace inevitable la superación de ideas acerca de su parcialidad, tentación en la que se puede caer si únicamente contemplamos su vertiente judicial, como mecanismo de control; o como hace Marx, entendiéndola únicamente como una sublimación de lo colectivo, excluyendo el resto de sus posibles connotaciones. Es en la perspectiva cristiana donde surge de manera más intuitiva un enfoque más elevado, gracias a la unión de lo propio, y lo colectivo; una calibrada suma de carácter privado y público (con una visión parcial de la justicia jurídica, resulta difícil conjugar tales intereses, tal y como manifiesta Kelsen. Como se ha visto, Marx desdeña cualquier otra vertiente de Justicia que no sea la social), que logran tal sincronía gracias a la acción del amor de Dios, que actúa como bálsamo que suaviza cualquier intento de fractura o distanciamiento entre la perspectiva individual y la visión más social.

En suma, para alcanzar una concepción de Justicia lo más perfecta y completa posible –no habremos de excedernos, el mismo Platón le otorgaba a la Justicia un carácter divino, asociado así al misterio de la deidad, que como entidad elevada y espiritual, se alza de la comprensión de los meros seres terrenales– , hemos de contemplarla asumiendo su carácter de universalidad, que tiene una de sus manifestaciones en los ya comentados puntos de conexión entre las diversas concepciones. Si prescindimos de ésta, tanto en la Justicia jurídica, pudiéndonos dar de bruces con sistemas completamente viciados; como en la cristiana, en la que parcelar la esencia de la Justicia conlleva una fractura en la condición del hombre como sujeto del amor de Dios; y finalmente en la marxista, que precisamente resulta deficiente puesto que sólo es valorada en la colectividad, sin tener en cuenta a la persona; arrebatar a la Justicia su condición universal la despoja de parte de su

significado, y tal cercenamiento conduce a lo contrario de lo predicado por ésta, la desigualdad y la injusticia, abriendo la puerta a la desprotección y el desamparo.

BIBLIOGRAFÍA

Albaladejo, M., *Derecho civil*, Librería Bosch, Barcelona, 1970.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2005. (T. J.L. Calvo).

Atienza, M., *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983.

Avineri, S., *Pensamiento social y político de Carlos Marx*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983.

Bilbeny, N., “¿Hay una moral marxista?”, *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 9 (1984), pp. 79-84.

Dworkin, R., *El imperio de la Justicia*, Gedisa, Barcelona, 2012. (T. C. Ferrari).

Ellacuría, I., *Fe y Justicia*, Desclée De Brouwer, Madrid, 1999.

Farfán, W., “La influencia Kantiana en la justicia como imparcialidad de John Rawls”, *Magistro*, 2 (2008), pp. 137-149.

González-Carvajal, L., *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre ricos y pobres*, Sal Terrae, Santander, 2008.

Grande, M., *Ética Marxista y Cristianismo*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2020.

-, *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián: una indagación sobre la fuente iusnaturalista del humanismo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000.

Hobbes, T., *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1980. (T. A. Escotado).

Kamenka, E., *The Ethical Foundations of Marxism*, Routledge, Abingdon, 1962.

Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012. (T. R.R. Aramayo).

Kelsen, H., *¿Qué es la Justicia?*, El aleph.com, 2000. (T. L. Calvera).

-, *Teoría pura del Derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 2009. (T. M. Nilve).

-, “La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico”, *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, 12 (2008), pp. 183-198. (T. E. Bulygin).

Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2005. (T. C. Amor y P. Stafforini).

López Trujillo, A., *Liberación marxista y liberación cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974.

Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005. (T. J.R. Capella).

Marx, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010. (T. A. Prior).

-, *Crítica del Programa de Gotha*, Progreso, Moscú, 1977.

-, *Las luchas de clase en Francia de 1848 a 1850*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2015.

-, *Miseria de la Filosofía*, Jucar, Madrid, 1974. (T. D. Abad de Santillán).

-, *Sobre la Cuestión Judía*, Anarres, Buenos Aires, 2016. (T. F. Groni).

Marx, K y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. (T. J. Muñoz).

Pérez Díaz, V., “El proyecto moral de Marx cien años después” en *Marx, economía y moral*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 95-172.

Platón, *Fedro*, Proyecto de Filosofía en español, Madrid, 1996. (T. P. de Azcárate)

Pottstock, E., “La Justicia en el pensamiento de Hobbes, Locke, Hegel y Kant”, *Revista de Derecho-Escuela de Postgrado*, 5 (2014), pp. 353-364.

Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2006. (T. M.D. González).

Ricoeur, P., *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid, 1993. (T. T. Domingo).

Sánchez, S., “El pensamiento jurídico-político de Karl Marx”, *Revista de Derecho Político*, 11 (1981), pp. 117- 140.

Squella, A., “Algunas concepciones de la Justicia”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44 (2010), pp. 175-216.